

EILEEN ARNOTT

SCHOPENHAUER EN FRANCE

1850 - 1890

I



Thèse présentée à l'Université
d'Edimbourg pour l'obtention du
titre de PH.D.

Mars 1972

PREFACE

Nous cherchons dans cette étude à présenter une étude globale de l'empreinte laissée sur les lettres françaises, pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, par les doctrines morales, esthétiques et métaphysiques de Schopenhauer. Tout en essayant d'éviter le plus possible l'emploi du mot influence et sans aller jusqu'à prétendre que certains mouvements littéraires auraient été sensiblement différents si les idées de Schopenhauer étaient restées inconnues, nous avons tenté de répondre à de nombreux critiques qui se sont contentés d'une exposition très superficielle de ce sujet en démontrant qu'un assez grand nombre d'écrivains français connaissaient quelques aspects profonds de la pensée du philosophe ou du moins en étaient conscients.

Après une introduction nécessairement sommaire sur les idées fondamentales du système schopenhauérien, nous avons tracé, dans la première partie de ce travail, l'infiltration graduelle de ces idées en France, depuis les articles isolés et les traductions partielles qui ont paru dès les années 1850 jusqu'aux traductions intégrales, dont la plupart ont été publiées entre 1880 et 1890. Dans cette première partie également, nous avons procédé à une étude plus détaillée - surtout à travers les revues et les journaux contemporains - de la période, entre 1880 et 1890 et notamment autour des années 1885-1886, où Schopenhauer semble être devenu l'objet d'un véritable culte dans le monde littéraire.

Après cette première partie strictement chronologique, nous avons adopté la méthode thématique, la seconde partie étant consacrée dans sa totalité au pessimisme tel qu'il s'est répandu en France. La genèse de ce pessimisme est tracée à travers les auteurs français qui ont été les guides spirituels des jeunes écrivains de la fin du dix-neuvième siècle et chez qui les germes de ce pessimisme se laissent déjà constater et à travers

les courants parallèles du néo-bouddhisme et du nihilisme russe, qui ont atteint des proportions impressionnantes vers la même époque. Avant d'aborder les manifestations de ce pessimisme chez les écrivains français - romanciers, critiques et poètes - nous avons cherché à déterminer quelques-unes des causes de ce mal "fin de siècle".

La troisième partie de notre thèse est consacrée au rôle joué par les théories idéalistes de Schopenhauer dans la formation de la nouvelle esthétique symboliste. Encore une fois, les sources de cette renaissance idéaliste sont tracées jusque dans des tendances parallèles qui ont traversé l'Allemagne et l'Angleterre, ainsi que chez les précurseurs français de cette renaissance. A part Mallarmé et Gide, la plupart des représentants de ce courant sont des poètes mineurs et de simples théoriciens du symbolisme.

La quatrième partie a pour but de démontrer la place occupée par la musique et tout particulièrement par une conception schopenhauérienne de la musique dans cette esthétique symboliste et ensuite de mesurer le rôle joué par le wagnérisme et notamment par la Revue wagnérienne (1885-1888) dans la propagation de cette conception schopenhauérienne de la musique et dans l'exposition de l'esthétique idéaliste des symbolistes.

Il nous restait alors à justifier les limites chronologiques de notre enquête. Nous avons cherché à le faire en évoquant les nouveaux horizons qui se sont ouverts dans les lettres françaises après la période où la mode du schopenhauérisme a atteint son comble et où l'ombre du philosophe s'est estompée petit à petit.

En conclusion, nous avons constaté que, quelque éphémère et quelque superficielle même qu'ait été son influence, Schopenhauer a marqué, plus profondément qu'aucun autre penseur étranger, la littérature de ces années d'agitation et de recherche.

ABREVIATIONS

CAIEF : Cahiers de l'Association internationale des études françaises.

EPC : Paul Bourget, Essais de psychologie contemporaine, édition définitive, Paris, Plon, 1931-1933, 2 vol.

MVR : Arthur Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation. Traduit en français par Auguste Burdeau. Nouvelle édition revue et corrigée par Richard Roos, Paris, P.U.F., 1966. Cette traduction parut pour la première fois entre 1888 et 1890.

RDM : Revue des Deux Mondes.

RHLF : Revue d'Histoire littéraire de la France.

RW : Revue wagnérienne.

INTRODUCTION

Nous chercherons dans ce travail à étudier les rapports de Schopenhauer et de sa pensée avec les lettres françaises. Entreprise hardie et stérile, diront quelques-uns, car comment peut-on étudier les rapports entre un système philosophique et la littérature, qui, par son esprit même, est ce qu'il y a de plus éloigné de la philosophie? La chose devient plus difficile encore lorsqu'il s'agit d'établir des rapports entre la philosophie et la poésie. Et pourtant, tout en essayant d'éviter le plus souvent le mot 'influence', dans son sens vulgaire, nous sommes arrivé à la conclusion qu'une telle entreprise, loin d'être stérile, pourrait nous fournir des vues enrichissantes sur certaines tendances qui se sont manifestées dans la littérature française pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle et qu'elle pourrait ajouter de nouvelles dimensions à notre compréhension de cette époque. Il est, après tout, toujours intéressant de considérer les mêmes choses, mais d'un regard neuf. Si la poésie elle-même ne doit jamais, en aucun cas, être l'expression directe d'une pensée abstraite, l'esthétique sur laquelle cette poésie est fondée peut être élucidée par le rapprochement avec une doctrine philosophique. Déceler des influences, dépister des sources, ce n'est pas tout dire ni sur une époque ni sur une oeuvre, car l'évolution de la pensée, collective ou individuelle, est bien trop complexe pour être expliquée ainsi. Notre tâche sera donc plutôt de regarder les choses selon une optique nouvelle et d'exposer un point de vue intéressant parmi d'innombrables points de vue possibles.

Tous les grands mouvements littéraires ont d'ailleurs largement puisé dans des sources extérieures et même étrangères à la littérature proprement dite. C'est là une opinion qui a été exprimée aussi par André Gide dans une conférence faite en 1900 à Bruxelles sur 'L'influence en littérature':

... les grandes époques de création artistique, les époques fécondes, ont été les époques les plus

profondément influencées (1).

Pourrait-on imaginer, par exemple, la littérature de la Renaissance française sans évoquer toutes les influences d'origine étrangère, non seulement littéraires mais aussi, et peut-être surtout, philosophiques, qui l'ont en grande partie inspirée ou qui lui ont du moins conféré son caractère propre. Les époques de renouveau sont toujours des périodes de grande fermentation, où des courants de sources diverses viennent alimenter le courant national, surtout si ce courant se trouve particulièrement troublé ou appauvri. La fin du dix-neuvième siècle ne fait guère exception. A part les raisons bien précises qui poussaient les Français de cette époque à se tourner vers l'étranger - raisons que nous serons amené à analyser - les facilités de communication et le nouvel esprit cosmopolite, qui en est un résultat, les rendaient particulièrement susceptibles de recevoir des impulsions de l'extérieur. Il s'agit, en outre, d'une période où, sur tous les plans, les anciennes valeurs acceptées étaient remises en question.

Quant à la question d'influence en général, il n'existe guère de concept dans le domaine de la critique littéraire qui se soit prêté à tant de discussions et autour duquel se soient développées tant de controverses. Que l'on ne nous accuse pas d'adopter une méthode comme celle que Gide reproche à certains critiques de suivre trop aveuglément:

Rien d'absurde, écrit-il dans son Journal, comme cette dénonciation d'influence (à quoi excellent certains critiques chaque fois qu'ils peuvent constater une ressemblance) (2).

Pour notre part, nous allons, certes, en confrontant quelques points de doctrine, relever de nombreuses ressemblances, mais sans toujours conclure

(1) 'De l'influence en littérature', dans Prétextes, Paris, Mercure de France, 1963, p. 17.

(2) André Gide, Journal, 1889-1939, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1948, p. 739: 4 août 1922.

d'une façon dogmatique qu'il s'agit d'une influence directe. Nous cherchons, en indiquant ces ressemblances, plutôt qu'à constater des faits, à jeter des lumières. Nous tâcherons d'ailleurs de citer le plus possible de témoignages concrets et précis pour appuyer ces cas de ressemblances.

Nous verrons également que, si chez les grands écrivains les influences sont si bien assimilées qu'il est extrêmement délicat de tirer des conclusions là-dessus, chez les écrivains mineurs, au contraire, à qui manquent le plus souvent la puissance créatrice et l'imagination originale, les influences subies éclatent au grand jour. Or, tout mouvement se compose - et nous citons encore une fois les paroles de Gide - de "quelques rares grands esprits directeurs - et de toute une série d'autres subordonnés, qui forment comme le terrain neutre sur lequel ces quelques grands esprits peuvent s'élever" (1). Nul écrivain n'existe dans le vide; à chaque instant, il subit, souvent inconsciemment, la pression des circonstances et des hommes. Même les esprits les plus originaux portent toujours l'empreinte de l'époque où ils ont vécu et du milieu qui les a formés. En outre, lorsque nous en viendrons à examiner les manifestations de l'influence schopenhauérienne chez des auteurs individuels, nous tiendrons peu de compte de la qualité esthétique de leur oeuvre, ce qui nous permettra d'accorder autant, sinon davantage, de place aux écrivains mineurs qu'aux "géants", qui reflètent moins nettement leur époque que les figures moins illustres qui les ont entourés:

Il y a dans tout mouvement naissant, disait Camille Mauclair, quelques hommes de talent et une majorité de gens qui n'arriveront jamais à rien. Ce sont ceux-ci qui créent le nom de la collectivité, car les premiers n'en ont pas souci (2).

Mais les grands écrivains, quelles que soient les apparences, ne sont point

(1) 'De l'influence en littérature', art. cit., p. 18.

(2) C. Mauclair, 'Souvenirs sur le mouvement symboliste en France 1884-1897', La Nouvelle revue, 15 octobre 1897.

exempts d'influences. Gide lui-même, qui reprochait pourtant aux critiques de chercher partout des influences, n'en considère pas moins ces influences, du point de vue de l'artiste créateur, comme des sources précieuses d'enrichissement:

Ceux qui craignent les influences et s'y dérobent
font le tacite aveu de la pauvreté de leur âme.
Rien de bien neuf en eux à découvrir ... (1)

La connaissance d'une oeuvre étrangère peut, en effet, révéler à l'écrivain quelque partie de lui-même dont il n'était pas encore tout à fait conscient ou du moins qui ne trouvait pas encore son expression libre et explicite. Elle lui montre ce qu'il était peut-être déjà, mais virtuellement; elle éveille en lui des échos qui sommeillaient encore. Ceci est vrai surtout du jeune écrivain qui n'a pas encore découvert son moi profond, dont les idées sont encore à peine formulées et dont la personnalité n'est pas encore pleinement épanouie. Il est évident qu'il n'accepte pas les influences dont il ne porte pas déjà les germes en lui. De même, aux grandes époques de création artistique, des courants souterrains qui restaient dans l'attente peuvent éclore dans toute leur plénitude sous l'impulsion de "conjonctures heureuses" (2): nous citons encore l'expression de Gide, qui s'est beaucoup penché sur cette question et qui, à des étapes diverses de son évolution, a subi un certain nombre d'influences étrangères tout à fait décisives pour la pleine floraison de sa personnalité et pour la découverte en lui-même de tendances déjà existantes mais trop vaguement senties pour trouver leur expression parfaite. Sa connaissance de Nietzsche, par exemple, fut une véritable révélation pour lui des exigences de sa nature, mais qui avaient été réprimées par toutes sortes de contraintes. Gide y trouva la clé même de son propre moi. Dans des conditions pareilles, une telle découverte peut

(1) 'De l'influence en littérature', p. 15.

(2) Ibid., p. 17.

constituer une libération. De la même manière, l'infiltration d'une pensée étrangère à une époque plus ou moins précise peut hâter l'éclosion de tendances déjà vivantes, mais restées à l'état de tâtonnements timides.

Voilà, à notre avis, le vrai sens de ce concept d'influence. Loin de désigner une servile imitation, qui serait tout à fait stérile, il peut et doit signifier, s'il est digne d'intérêt, élucidation, assimilation et surtout enrichissement.

Démêler des influences, trouver les germes latents qui ont éclaté sous l'impulsion de ces influences, tant chez des individus que dans un mouvement artistique quelconque, tracer les fortunes de ces influences et les modifications qu'elles semblent avoir effectuées dans le terrain sur lequel elles sont tombées - de telles analyses peuvent nous fournir des renseignements précieux, des intuitions profondes sur toute une époque. C'est dans cet esprit et après nous être posé longuement les problèmes soulevés par ce concept d'influence et par sa validité dans l'étude de la littérature, que nous abordons notre examen des rapports entre le philosophe allemand Arthur Schopenhauer et les écrivains français de la fin du dix-neuvième siècle.

Il est vrai que chez beaucoup d'écrivains mineurs l'influence se réduit parfois à une servile imitation, mais le fait même qu'ils aient subi cette influence particulière plutôt qu'une autre n'est pas dénué de signification et peut nous aider à nous représenter avec une lucidité accrue le climat intellectuel, les exigences intimes et les tendances générales d'une époque. Chez les grands l'influence sera plus difficile à déceler, étant mieux digérée; elle peut être néanmoins tout aussi profonde que chez les épigones et d'autant plus enrichissante et plus féconde qu'elle sera tombée sur un terrain fertile. Même s'il n'y a pas toujours de témoignage concret laissant conclure à une influence directe de la pensée de Schopenhauer sur tel écrivain, la pénétration de ses idées en France ainsi que l'enthousiasme parfois démesuré avec lequel elles ont été accueillies dans certains milieux

constituent des faits, en eux-mêmes, révélateurs.

Mais le travail - signalons-le dès ici - est immense, donc forcément incomplet. L'ampleur du sujet nous est apparue petit à petit au cours de nos recherches: il était impossible pour une personne travaillant seule de consulter toute la masse de documents de première main qu'il aurait fallu dépouiller pour trouver autant de preuves que possible de cette influence chez des auteurs individuels. En plus, sur chacun de ces auteurs où nous avons discerné une influence directe ou indirecte de la pensée d'Arthur Schopenhauer, nous aurions aimé fournir davantage de détails biographiques, bibliographiques et critiques qui auraient prêté une plus grande solidité à nos arguments. Nous n'avons pu faire que renvoyer le lecteur à d'admirables études qui existent déjà sur la plupart de ces écrivains. Une étude complète de l'influence de Schopenhauer sur chacun d'entre eux aurait nécessité un travail d'équipe, la chasse aux inédits ... Sans donc apporter de documents nouveaux, nous avons cherché à voir des documents connus, souvent bien connus, sous une lumière nouvelle, selon l'optique spéciale exigée par notre sujet.

Il fallait choisir entre le morcellement et la synthèse: nous avons choisi la synthèse, synthèse dont les différentes parties comportent, nous le reconnaissons, de nombreuses lacunes. Une vue globale du sujet nous semblait être le seul moyen de triompher des difficultés que présentait l'organisation d'une documentation vaste, mais malheureusement incomplète. Nous espérons ouvrir au moins de nouvelles perspectives. Nous avons passé sous un silence presque total, par exemple, l'influence de Schopenhauer sur la philosophie française, d'abord parce que cette influence ne paraît pas d'une importance majeure, mais surtout parce que nous ne sommes pas suffisamment versé dans la philosophie pour tenter une telle entreprise.

Beaucoup de critiques et d'historiens de la littérature ont parlé d'une influence schopenhauérienne sur les lettres françaises vers la fin du dix-neuvième siècle, mais la plupart d'entre eux ne l'ont signalée qu'au passage, sans approfondir la question. Certains ont conclu hâtivement, et

sans apporter de témoignages solides à l'appui, que Schopenhauer a exercé une influence énorme sur cette époque. D'autres encore ont indiqué, en s'en moquant, le culte dont Schopenhauer fut l'objet en France pendant quelques années, sans se demander si ce culte, qui, certes, a donné lieu à des excès, avait peut-être des causes bien réelles, s'il n'était pas en accord avec l'esprit général qui régnait dans les milieux littéraires de ces années et si, en plus de ces manifestations absurdes, il n'a pas exercé une action profonde sur des écrivains sérieux. D'autres enfin ont nié tout à fait qu'il y ait eu, en France, une influence, directe ou indirecte, de Schopenhauer.

Il existe déjà une thèse sur ce même sujet. Il s'agit du livre, publié en 1927, d'Alexandre Baillot sur l'Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900). Pourquoi donc refaire le même travail? La raison en est bien simple: malgré des vues parfois très pénétrantes sur la question, surtout sur l'influence de Schopenhauer sur les philosophes français, le livre de Baillot présente, à notre avis, de très nombreux inconvénients. D'abord, il ne donne aucun compte rendu chronologique détaillé de l'infiltration des idées de Schopenhauer en France, à partir de 1850. Sans exagérer l'importance d'une étude des faits, il nous semblait que les arguments de Baillot en auraient acquis plus de poids. En outre, Baillot ne donne pas toujours une documentation suffisante: il se contente trop souvent de constater un fait, sans apporter un témoignage concret et sans nous fournir de références précises. En conséquence, l'exactitude de ses affirmations nous paraît souvent douteuse. D'autre part, il déclare à maintes reprises que Schopenhauer n'a été connu en France que pour son pessimisme, ce qui nous paraît absolument faux. C'est pour cette raison que nous avons consacré une partie substantielle de notre étude à l'apport des doctrines métaphysiques et esthétiques du philosophe dans le mouvement symboliste, auquel Baillot ne consacre, au contraire, qu'une dizaine de pages. Quand il en vient enfin à relever des traces de l'influence schopenhauérienne

chez les critiques et chez les romanciers, ses analyses, trop sommaires et surtout trop superficielles, ne semblent pas présenter un très grand intérêt. Nous n'avons donc nullement l'impression d'explorer le même terrain que Baillot ni de répéter ce que celui-ci a déjà dit avant nous.

Pour revenir à la méthode que nous avons adoptée dans nos recherches, il nous a semblé que pour étudier l'influence d'un penseur sur d'autres, il y avait un certain nombre de questions fondamentales qu'il fallait se poser. Quand et comment ce penseur a-t-il été découvert? Lesquelles de ses oeuvres ont été lues? Pourquoi ce penseur plutôt qu'un autre a-t-il exercé une influence, et dans quelles conditions cette influence s'est-elle épanouie? Quelles en ont été la nature et l'ampleur, et dans quels domaines s'est-elle exercée? Enfin, quand a-t-elle commencé, combien de temps a-t-elle duré et pourquoi a-t-elle cessé? L'examen de ces questions a dominé l'élaboration de notre thèse.

Quant à l'organisation de nos idées, nous avons été amené à diviser la pensée de Schopenhauer en un certain nombre de thèmes clé. Cette division, nous en sommes parfaitement conscient, est artificielle, la pensée de Schopenhauer formant un tout où métaphysique, esthétique et morale se tiennent et sont solidaires, comme nous espérons le démontrer dans le résumé que nous en donnerons au début de notre étude, et elle souffre difficilement un morcellement de ce genre. Nous nous en excusons: la clarté de notre exposition exigeait que nous adoptions la méthode thématique. Ce n'est point d'ailleurs la philosophie de Schopenhauer en elle-même que nous nous proposons d'étudier, mais la marque qu'elle a laissée dans la littérature française. D'autre part, rares étaient les écrivains de l'époque qui connaissaient à fond toute la doctrine de celui qu'ils proclamaient toutefois comme leur maître spirituel; ils n'y ont puisé que les éléments qui leur convenaient ou dont ils avaient tout simplement entendu parler, sans se soucier de l'ensemble d'où il était tiré et dont il était, dans le fond, inséparable. Ils n'ont jamais synthétisé les idées du maître, dont peu d'entre eux avaient lu un seul ouvrage,

si bien que nous voyons l'action de Schopenhauer se partager en deux plans, en deux champs d'influence qui, tout en se rencontrant chez certains écrivains, restent tout de même assez distincts l'un de l'autre. Il s'agit, d'une part, de l'influence - celle dont les commentateurs ont le plus parlé - de sa morale dite pessimiste sur toute une série de critiques, de romanciers, de poètes et de dilettantes, et, d'autre part, des emprunts qu'ont faits à ses doctrines métaphysiques et esthétiques les poètes du mouvement symboliste. L'analyse de ces deux champs d'influence, qui, du point de vue chronologique, se situent, grosso modo, entre 1880 et 1890, occupera la partie centrale de notre enquête. Avant d'y parvenir cependant, nous tenons à fournir, dans un chapitre préliminaire, un résumé des éléments fondamentaux de la pensée du philosophe allemand et ensuite, dans les deux chapitres suivants, à tracer son infiltration graduelle en France à partir de 1850 jusqu'au moment, pendant les années '80, où elle devient l'objet d'un véritable engouement. Enfin, dans un dernier chapitre, nous nous efforcerons d'esquisser les nouveaux développements de la littérature aux environs de 1890 qui expliqueraient le déclin de l'influence.

Il n'est nullement dans notre intention de donner ici une étude approfondie ou critique de la pensée de Schopenhauer. Il faudrait une formation philosophique bien plus développée que la nôtre pour entreprendre une telle tâche. N'importe quel ouvrage de base sur Schopenhauer ou n'importe quel manuel de philosophie résumerait mieux que nous cette pensée. Son système est d'ailleurs bien trop complexe pour qu'un résumé rapide puisse donner une idée de sa valeur. En outre, les écrivains français que nous allons examiner dans notre compte rendu de l'empreinte laissée dans les lettres françaises par les doctrines schopenhauériennes, n'en avaient, pour la plupart, qu'une connaissance bien superficielle.

Afin d'éviter le plus possible les équivoques et les répétitions dans les pages qui vont suivre, pourtant, nous allons relever dès ici, d'une manière extrêmement sommaire, les idées clé du système, celles qui ont séduit un très grand nombre d'auteurs français vers la fin du dix-neuvième siècle et que nous allons reprendre, individuellement, dans les analyses qui formeront la partie centrale de notre thèse. Ces analyses seront ainsi, nous l'espérons, plus claires.

Arthur Schopenhauer est né en 1788 à Dantzig - fait sans grand intérêt en lui-même, mais qui nous aide à placer Schopenhauer dans le contexte historique où il s'est formé. Or, les années durant lesquelles la pensée du futur philosophe mûrissait ont vu, dans le monde de la philosophie, la renommée croissante de Hegel et la montée de la méthode rationaliste, et, dans le monde des lettres, les dernières floraisons du romantisme allemand. Nous verrons plus loin que la pensée de Schopenhauer était, du point de vue épistémologique du moins, diamétralement opposée à celle de Hegel et qu'elle devait beaucoup, au contraire, aux doctrines des poètes et des philosophes du romantisme.

Nous verrons également plus loin que le succès remporté par Schopenhauer était dû, dans certains milieux, au fait que, tout en rejetant comme

insuffisants les moyens de connaissance scientifiques, le philosophe n'hésitait jamais à utiliser les dernières découvertes scientifiques pour soutenir ses arguments philosophiques. Au moment où il faisait ses études dans différentes universités allemandes, il a suivi, avant de se tourner définitivement vers la philosophie, les cours de science et de médecine.

Son premier ouvrage, qui lui valut le titre de docteur à l'Université de Iéna, remonte à 1813. Il s'agit de son exposé De la quadruple racine du principe de la raison suffisante, qui contient déjà en germe les grands thèmes de son oeuvre ultérieur. Reçu docteur, Schopenhauer s'installe à Weimar, où il fait la connaissance de Goethe et, vers la même époque, du grand orientaliste Friedrich Mayer. Cette dernière rencontre est d'une importance capitale, car c'est Mayer qui initie Schopenhauer à la pensée et aux religions de l'Inde, lesquelles vont jouer un rôle considérable dans l'élaboration de son oeuvre, au point où il est souvent surnommé le "bouddhiste allemand". Il déclarera en 1818 dans la préface de la première édition du Monde comme volonté et comme représentation que l'influence de la pensée hindoue sur le dix-neuvième siècle aura été tout aussi profonde que l'avait été au seizième siècle la renaissance des études grecques (1), et il recommandera à tout lecteur désireux de mieux comprendre son propre système d'acquérir une connaissance préalable de l'antique sagesse des Védas.

En 1816 il publie à Dresde un petit traité Sur la vue et les couleurs, résultat de recherches commencées à Weimar avec la collaboration de Goethe. Il ne faut attendre que trois ans de plus pour voir la publication, en 1819, de son grand ouvrage Le Monde comme volonté et comme représentation (2). Il est curieux de remarquer que cette oeuvre de jeunesse contient toute la pensée de Schopenhauer. Ses idées n'évolueront guère plus désormais. Le philosophe publiera encore quelques ouvrages: La Volonté dans la Nature

(1) Voir MVR, p. 5.

(2) La première édition parut en 1819 chez Brockhaus à Leipzig.

(1836), l'Essai sur le libre arbitre (1839), Le fondement de la morale (1840), mais il n'y fait que reprendre quelques thèmes déjà développés dans Le Monde comme volonté et comme représentation. C'est aussi le cas notamment de ses Parerga et Paralipomena, publiés en 1851 et qui se composent de deux volumes de petits essais et aphorismes sur divers sujets de métaphysique, d'esthétique et de morale, présentés sous une forme plus accessible que dans son grand ouvrage.

En 1819 cette oeuvre maîtresse passe à peu près inaperçue. Lorsque l'auteur obtient de faire un cours de philosophie à l'Université de Berlin en 1820, il n'a aucun succès: les étudiants ne suivent que les cours de Hegel, lesquels ont lieu à la même heure et dans la même université que ceux de Schopenhauer. Hegel régnait alors en maître absolu dans les cercles philosophiques universitaires.

En 1831, pour échapper à une épidémie de choléra qui devait emporter Hegel, Schopenhauer quitte Berlin pour Francfort, et c'est dans cette ville qu'il s'installe définitivement à partir de 1833 et où il passera le reste de sa vie.

Une deuxième édition, augmentée, de son grand ouvrage paraît en 1844, mais elle n'a guère plus de succès que la première, malgré le fait que sa dissertation sur le libre arbitre avait été couronnée par l'Académie des Sciences de Norvège et avait suscité une certaine curiosité en Allemagne. Mais ce n'est que pendant les dix dernières années de sa vie que Schopenhauer a la satisfaction de voir son oeuvre accueilli par le public et loué par la critique. La publication, en 1851, des Parerga, plus aisés à lire que Le Monde comme volonté et comme représentation, mais contenant néanmoins l'essentiel de la doctrine, lui vaut de nouveaux lecteurs. Il commence même à avoir quelques disciples, dont le plus illustre sera Edouard von Hartmann, auteur de la célèbre Philosophie de l'inconscient (1867). Un livre publié sur Schopenhauer en 1854, par l'un de ces disciples, Julius Frauenstädt, contribue beaucoup à l'expansion des idées du maître. Il s'agit des

Lettres sur la philosophie de Schopenhauer, dont nous aurons l'occasion de reparler (1). En 1855 l'étude de l'oeuvre de Schopenhauer est même mise au concours de l'Université de Leipzig, et en 1857 sa philosophie est mise au programme des Universités de Bonn, de Breslau et de Iéna (2). C'était là un honneur assez inattendu pour un philosophe qui, depuis si longtemps, était dédaigné des universités et qui lui-même n'avait que haine et mépris pour l'enseignement officiel, pour les professeurs de philosophie, qu'il traitait volontiers de charlatans, et pour Hegel en particulier, ce "Caliban intellectuel" qui, pendant vingt ans avait été proclamé le plus grand des philosophes par toute une génération et qui avait fait retentir de ses louanges l'Europe entière (3).

En 1859 lorsqu'il publie une troisième édition du Monde, Schopenhauer peut se consoler de l'injustice qui a laissé son oeuvre si longtemps dans l'obscurité, en constatant:

... j'ai la satisfaction de voir qu'au moment où finit ma carrière, mon action commence; j'ai aussi l'espoir que, selon une loi bien vieille, cette action sera d'autant plus durable qu'elle a été plus tardive (4).

Paroles prophétiques: Schopenhauer ne devait guère prévoir que cette action s'étendrait bien au delà des limites de la philosophie proprement dite et qu'elle aurait des répercussions jusque dans la littérature, dans la musique et même dans la peinture.

Le philosophe est mort en 1860, âgé de 72 ans.

Cette gloire tardive, dont Schopenhauer a joui vers la fin de sa vie

(1) Voir infra, p. 37.

(2) Pour le succès de Schopenhauer en Allemagne, notamment dans les universités, après 1850, voir la biographie de Schopenhauer par Wilhelm Gwinner, surtout les chapitres XIV, XV et XVI: Schopenhauers Leben, 2e édition, Leipzig, Brockhaus, 1878.

(3) Voir la préface de la deuxième édition (1844), MVR, pp. 12-13.

(4) Ibid., p.21.

et qui continue après sa mort, s'explique, en partie, par un début de réaction, aux environs de 1850, contre la logique inflexible du rationalisme hégélien, qui avait dominé la scène philosophique pendant près de quarante ans. Mais elle s'explique aussi, nous semble-t-il, par le fait que Schopenhauer, tout en étant, dans une certaine mesure, le produit du romantisme allemand, est aussi, à bien des égards, l'un des premiers philosophes modernes. Il représente un nouveau point de départ aussi bien qu'un point d'arrivée. Il annonce, en effet, le nihilisme des dix-neuvième et vingtième siècles, les angoisses de l'homme sans Dieu, de l'homme perdu dans le monde absolument déterministe du scientisme et du positivisme, où il aura la conscience d'être un animal parmi tous les autres animaux, écrasé par des forces qu'il est incapable de gouverner. Il faut cependant attendre le milieu du dix-neuvième siècle pour que les germes de ce malaise commencent à se manifester, et c'est précisément à ce moment-là que la pensée de Schopenhauer sort de l'obscurité où elle est restée pendant trente ans pour s'imposer de plus en plus comme une pensée sérieuse et digne d'intérêt.

Théorie de la connaissance

"Le monde est ma représentation": c'est sur cette proposition que s'ouvre le grand ouvrage de Schopenhauer. Par cela, le philosophe entend que le monde n'existe que par le sujet qui le perçoit. Ainsi, tout l'univers qui nous entoure et que nous avons l'habitude de nommer réel, bref tout le monde matériel, n'existe, d'après Schopenhauer, que pour la pensée: "l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation" (1). Le sujet est, par conséquent, le substratum, le support du monde, la condition absolue et invariable de tout phénomène.

(1) Ibid., p. 25.

Ce n'est pas là une vérité neuve: plusieurs philosophes l'ont soutenue avant Schopenhauer, et notamment les deux grands maîtres de celui-ci: Platon et Kant. Elle constitue également le fond même de la pensée indienne. Pour tout philosophe idéaliste, en effet, le monde n'est pas, il apparaît seulement. Ce n'est qu'à travers les notions de temps, d'espace et de causalité que les choses se présentent à notre perception. Or, le temps, l'espace et la causalité ne sont point des propriétés inhérentes aux choses, ils ne sont que les formes de notre connaissance, les formes a priori de Kant, existant donc en nous et non hors de nous, imprimant ainsi nécessairement un caractère d'idéalité à tout ce que nous percevons.

Ce principe de l'idéalité du monde extérieur et de son caractère illusoire était symbolisé dans la pensée des Védas par le voile de Maya, voile d'erreur et de mensonge. Le monde est un "tissu de Maya" (1), car nous ne voyons les choses que sous les formes dont nous les revêtons, jamais les choses en elles-mêmes. Le monde tel que nous le percevons est soumis, selon l'expression de Schopenhauer, au principe de raison. C'est par la raison que nous coordonnons ce qui nous est transmis du monde extérieur par notre corps, au moyen des sens. Et comme elle dépend des données sensorielles, la raison ne pourra jamais nous renseigner sur le dedans, sur l'être véritable des choses.

La raison n'a qu'une fonction, celle de former des concepts. Or, les concepts ne sont pas autre chose que des représentations abstraites de représentations concrètes. De même la science, qui repose sur le principe de raison, ne connaîtra jamais des objets de la nature que leur existence purement relative, c'est-à-dire en tant que phénomènes. Elle nous renseigne sur la matière, sur "le retour des mêmes formes organiques, suivant de certaines lois, données une fois pour toutes" (2). C'est ainsi que

(1) Ibid., p. 42.

(2) Ibid., p. 671.

Schopenhauer s'oppose au rationalisme hégélien et à l'esprit scientifique moderne. La raison, la science ne dépassent jamais la simple représentation, elles ne peuvent saisir que les rapports des choses entre elles, mais jamais les choses en elles-mêmes, dans leur essence intime, jamais l'absolu, vers lequel tout homme aspire. Schopenhauer ne nie pas la réalité empirique du monde extérieur, mais il ne s'y intéresse pas (1). D'après lui, pour être honnête, la véritable philosophie devra être idéaliste, puisque tout ce dont nous sommes sûrs, tout ce dont nous avons une connaissance immédiate réside dans notre conscience, qui, seule, nous est donnée. En dehors d'elle, il ne peut y avoir de certitude (2). La matière et l'intellect sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'un n'existe que pour l'autre. Tous deux se tiennent et sont solidaires l'un de l'autre. En réalité, ils sont une seule et même chose, considérée sous deux points de vue opposés. Ils forment un tout, qui est le monde comme représentation (3).

Mais ce monde comme représentation, ce monde-objet que nous présentent nos sens et notre raison n'est pas le côté unique de l'univers, il n'en est que la face extérieure, la superficie. Le monde a une autre face, la face interne, qui est absolument différente de la première et qui forme l'essence intime, le noyau des choses. Cette autre face, que Kant avait appelée la chose en soi, Schopenhauer la désigne par le mot volonté (4). D'après Schopenhauer, le plus grand service que Kant ait rendu à la philosophie, c'est d'avoir distingué entre le phénomène, qui est l'objet de notre perception sensorielle et de notre entendement, et la chose en soi ou noumène, qui est l'essence véritable des choses et qui ne peut être saisi ni par les sens ni par la connaissance rationnelle qui en dépend. Mais tandis que pour Kant la chose en soi devait rester à jamais inconnaissable, la grande

(1) Voir ibid., pp. 676-677.

(2) Voir ibid., p. 673.

(3) Voir ibid., pp. 685-688.

(4) Le monde considéré comme volonté constitue le sujet du Livre II du MVR.

originalité de Schopenhauer c'est d'avoir identifié la chose en soi avec la volonté et d'avoir soutenu qu'elle peut être connue intuitivement.

Par volonté il n'entend point cette volonté individuelle qui nous pousse à agir de telle façon et qui se manifeste en nos désirs particuliers, mais la volonté universelle, dont notre volonté individuelle n'est que l'une des multiples objectivations et qui, en elle-même, est étrangère à l'individualité et à la pluralité des phénomènes sensibles. Une et immuable, elle est la force motrice et créatrice de l'univers; elle est le principe unique de toute vie, dont elle assure la conservation et l'expansion; elle est la substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble. Chez l'homme, elle se manifeste dans cet instinct vital, dans cette tendance qui le porte inconsciemment et irrésistiblement à "vouloir vivre". Elle est l'essence de l'homme, comme de tout ce qui vit dans le monde. Elle est absolument indépendante du temps, de l'espace et de la causalité, qui, nous l'avons vu, ne sont que les formes de notre conscience des choses, les modalités de notre connaissance. Le monde, tel que nous nous le représentons, n'est qu'une objectivation, une image morcelée et défigurée, dans le temps et dans l'espace, qui sont des principes d'individuation, de l'univers réel, qui est une volonté sans cause et sans but, une poussée aveugle et inconsciente, à laquelle l'homme est asservi.

Mais comment, si la volonté est unique, peut-on expliquer la multiplicité infinie des phénomènes? Schopenhauer utilise à ce propos une belle image: supposons, dit-il, que nous ayons une coupe de cristal à maintes facettes et que nous placions derrière elle un objet unique; nous apercevons alors une multitude d'objets, là où, en réalité, il n'y en a qu'un seul. Notre conscience ressemble à cette coupe de cristal: elle perçoit les choses à travers le voile de Maya, à travers le prisme mensonger du temps et de l'espace. La pluralité et l'individualité ne sont que des illusions optiques, de pures apparences.

L'absolu est là pourtant, caché sous ces apparences, immanent à tout

ce qui paraît, indépendant de la perception et des formes phénoménales dans lesquelles il pénètre pour se manifester. L'absolu est en nous et dans le monde tout entier, car la volonté, qui est "vouloir-vivre", source de toute vie, est indivisible et universelle. Les individualités sont des songes illusoires qui jouent à la surface de la vie, comme les vagues à la surface de l'océan.

Ce primat de la volonté est la clé de la doctrine de Schopenhauer. L'intelligence y occupe une place secondaire, constituant une faculté inférieure, subordonnée à la volonté et, par conséquent, incapable de connaître l'essence intime des choses.

Il existe pourtant une voie par laquelle nous pouvons parvenir à la volonté. Il serait impossible à l'homme de trouver la signification du monde, s'il n'était rien de plus qu'un sujet connaissant. Mais, en fait, l'homme a sa racine dans le monde, il en fait partie, grâce à son corps. Pour un pur sujet connaissant, le corps est une représentation comme les autres, un objet de la perception, soumis aux lois du temps, de l'espace et de la causalité. Et pourtant il occupe une place à part parmi les autres objets, en ce que nous en avons une double connaissance: il nous est donné non seulement comme objet de notre perception, mais aussi, en même temps, comme volonté (1). Nous appréhendons notre corps d'une part du dehors, c'est-à-dire comme phénomène, et d'autre part, simultanément, du dedans, c'est-à-dire comme volonté. Notre corps est donc à la fois notre représentation et notre volonté, dont il est l'objectivation, si bien que nous en avons conscience d'une façon tout à fait différente de celle que nous avons des autres objets.

Chaque homme porte les deux faces du monde en lui. Une intuition directe et immédiate nous permet, en effet, de saisir notre corps dans son essence intime, dépouillée de toute forme phénoménale, c'est-à-dire en tant

(1) Voir ibid., p. 141.

que partie intégrante du principe unique et éternel ou volonté. Par cette intuition, où sujet et objet ne font plus qu'un, nous pénétrons au delà des apparences sensibles, au coeur même de la réalité. Car cette volonté que nous trouvons en nous, qui est l'essence intime de notre être et que nous pouvons connaître immédiatement par l'intuition toute spéciale que nous avons de notre propre corps, est aussi l'essence de toute chose. Donc, connaître sa substance intime, c'est aussi connaître la substance du monde entier:

... ce que chacun reconnaît comme sa propre essence épuise aussi l'essence du monde entier, du macro-cosme; ainsi, le monde est comme l'individu, partout volonté, partout représentation ... (1).

Le monde entier, comme notre corps, n'est que l'objectivation et le miroir de la volonté unique.

Cette intuition de notre être intime, généralisée par l'analogie, est la seule porte ouverte vers l'intérieur des choses, vers l'Absolu. L'intelligence, faculté utilitaire, n'atteint jamais jusqu'à la source où se perd l'essence de l'univers, jusqu'à la volonté, cette force créatrice d'où surgit tout phénomène. Seule l'intuition peut nous transporter au dedans des choses. On ne peut saisir l'Absolu que par la suspension de la volonté individuelle, par l'abolition des passions et des désirs égoïstes et par la contemplation profonde et impersonnelle de son être intime et, par là, du monde entier. Ainsi, par la suspension de la volonté individuelle, on peut arriver, selon Schopenhauer, à une intuition de la volonté universelle. Cette intuition ne peut pas être remplacée par un processus rationnel.

Mais la plupart des hommes sont incapables d'une telle intuition, de cet effort immense vers la connaissance de soi et de l'univers; ils se contentent de l'aspect pratique et superficiel des choses; ils s'arrêtent aux apparences sensibles, au caractère individuel et utilitaire des

(1) Ibid., p. 213.

phénomènes. Ils ignorent la nature purement illusoire de ces données sensorielles. Ils sont dupes de la Maya. Ils restent ainsi, sans le savoir, enchaînés à la volonté aveugle, dont ils sont les innocents esclaves et dont le seul but est la création continue, la perpétuation des espèces, non des individus.

Esthétique

Il existe cependant un petit nombre d'êtres privilégiés capables de parvenir à une connaissance désintéressée et intuitive de la réalité et de s'affranchir, par suite, des chaînes de la volonté aveugle pour trouver la liberté. Ces êtres privilégiés se divisent en deux catégories, dont la première est constituée par les artistes.

Le troisième Livre du Monde comme volonté et comme représentation, dont nous parlerons fréquemment tout au long de notre thèse, est consacré à l'art, considéré comme l'une des deux voies de salut offertes à l'homme, lui permettant de se libérer du vouloir-vivre. Par la nature désintéressée et objective de son oeuvre l'artiste aboutit, du moins momentanément, à une vision de l'Absolu. Dans sa contemplation détachée des objets, dégagés de leur existence phénoménale, dans sa recherche de l'essence qui gît, latente, derrière les apparences, de l'universel derrière le particulier, il arrive à un état voisin de l'extase mystique, où sujet et objet coïncident. Absorbé dans cette contemplation pure, libéré ainsi de ses préoccupations banales et de ses passions, son intelligence mise un instant en veille et affranchie du vouloir-vivre, il saisit ce que Schopenhauer appelle l'Idée platonicienne, qui est l'objet de tout grand art.

Nous n'allons pas nous arrêter ici sur cette notion, centrale dans l'esthétique schopenhauérienne, de l'Idée platonicienne, car nous aurons largement l'occasion d'y revenir dans un autre contexte. Précisons tout simplement que, d'après Schopenhauer, l'objectivation de la volonté est

susceptible de degrés nombreux, qui sont la mesure de la netteté croissante avec laquelle la volonté se traduit sur le plan de la représentation. Les Idées de Platon constituent les objectivations les plus directes et les plus parfaites de la volonté. Intermédiaires entre la volonté et les phénomènes, elles sont les archétypes originels et immuables des phénomènes particuliers, pour lesquels elles sont ce qu'est le modèle pour la copie (1), et pourtant elles ne sont point des abstractions.

Etrangères au temps et à l'espace et, par conséquent, au changement et à la pluralité, soustraites au principe de raison, elles sont le premier degré de la représentation, mais elles ne peuvent devenir objet de connaissance que par la suppression de l'individualité dans le sujet connaissant, lequel s'affranchit par là du service de la volonté et devient pur sujet connaissant. Autrement dit, si l'on se perd dans l'objet de sa contemplation jusqu'à ce qu'il ne soit plus possible de distinguer entre objet et sujet, qui se confondent ainsi en un seul être, "en une seule conscience entièrement occupée et remplie par une vision unique et intuitive", alors ce qui est connu, ce n'est plus l'objet particulier, "c'est l'Idée, la forme éternelle, l'objectité immédiate de la volonté" (2). Pendant les quelques instants que dure cette expérience profonde, nous sentons, intuitivement et sans l'intermédiaire d'aucun concept, que nous sommes le support du monde et de toute existence objective.

Or, l'art est un mode de connaissance intuitif. Sa source unique est la connaissance, par la voie de la contemplation pure, des Idées platoniciennes; son but unique est la communication de cette connaissance, l'homme ordinaire étant incapable, par ses propres moyens, de cette aperception désintéressée des choses. Le génie consiste dans l'aptitude à s'affranchir du principe de raison, de la connaissance discursive et à se poser ainsi

(1) Voir ibid., p. 219.

(2) Ibid., p. 231.

devant les Idées éternelles, non plus en tant qu'individu, mais en tant que pur sujet connaissant, exempt de volonté. Telle est, pour Schopenhauer, la haute signification de l'art et du génie. Tant que l'homme est asservi aux impulsions du désir, il n'y aura jamais ni bonheur ni repos. La conception intuitive, entièrement objective, purifiée de tout vouloir, est la condition de la jouissance esthétique (1).

Schopenhauer établit ensuite une véritable hiérarchie des arts, dont la valeur est mesurée selon la pureté et la clarté avec lesquelles ils traduisent les Idées. Et parmi tous les arts, il y en a un qu'il place tout à fait au-dessus des autres, par son caractère exceptionnel. Il s'agit de la musique, qui, dans l'esthétique schopenhauérienne, est considérée comme l'art par excellence. Ce ne sont plus les Idées platoniciennes que cet art traduit, c'est la volonté universelle elle-même, saisie directement. Complètement indépendante du monde phénoménal, la musique va au delà des Idées et pourrait même continuer à exister, prétend Schopenhauer, si l'univers n'existait plus (2). Elle est une reproduction immédiate de la volonté, au même titre que les Idées elles-mêmes. Elle constitue, en quelque sorte, une Idée du monde; elle en exprime l'essence métaphysique, la quintessence, et ceci avec la précision et la netteté des figures géométriques et des nombres. Le monde pourrait être représenté comme une incarnation de la musique tout aussi bien que comme une incarnation de la volonté, car le monde est, selon la pensée de Schopenhauer, comme selon la pensée des anciennes écoles pythagoriciennes et platoniciennes, musicalement structuré.

Il s'agit ici, bien entendu, non de la musique que notre oreille perçoit, mais de la musique idéale, silencieuse, de l'harmonie universelle, dont la musique sensible n'est qu'une représentation phénoménale. En écoutant la musique sensible pourtant, nous pouvons avoir l'intuition de

(1) Voir ibid., p. 1096.

(2) Voir ibid., p. 329.

cette autre musique, de la volonté absolue qui est en nous et dans les choses. En dissipant momentanément l'illusion éternelle qui est la condition de notre existence individuelle et la source de nos douleurs, la musique nous fait participer à l'Etre unique et universel.

Nous verrons plus loin l'importance de cette notion lorsque nous en viendrons à examiner l'influence des idées esthétiques de Schopenhauer sur les théories des poètes symbolistes en France.

Morale

Il nous reste, dans ce chapitre liminaire, à dire quelques mots sur la morale schopenhauérienne. Nous avons affirmé plus haut qu'il existait deux groupes d'êtres privilégiés, capables de s'affranchir de la volonté de vivre égoïste et d'atteindre à une connaissance pure et désintéressée de la réalité, et nous venons de voir que les artistes en forment le premier groupe. Mais la trêve accordée par l'art est de courte durée; l'intuition esthétique ne représente qu'une libération provisoire du joug de la volonté. Ce n'est pas encore la voie qui mène hors de la vie. Il existe pourtant une forme de libération plus haute, une voie de rédemption permanente: celle du renoncement définitif aux désirs et aux passions, bref celle de l'ascétisme.

Ceux qui n'ont qu'une connaissance superficielle du système de Schopenhauer s'obstinent à penser que celui-ci est essentiellement et uniquement le philosophe du pessimisme, alors qu'en réalité le pessimisme est la partie la moins originale de son oeuvre. Certes, il ne cesse de déclarer que la vie est un mal, que vivre c'est vouloir et que vouloir c'est souffrir; la volonté à laquelle l'homme est assujetti est ce désir aveugle, irrésistible, qui le pousse à s'attacher avec acharnement et sans relâche à la préservation de sa propre vie et à craindre invinciblement le néant. Les dogmes religieux qui proclament la persistance de la vie individuelle après la mort ont, selon Schopenhauer, leur origine dans cette crainte. L'homme

n'est pourtant qu'un phénomène insignifiant et passager, soumis à la loi du temps, dans la force créatrice infinie qu'est la volonté. Si l'homme meurt, la volonté, elle, continue à se manifester, à s'objectiver. La vie est un flux perpétuel de la matière à travers une forme qui demeure immuable. La naissance et la mort sont des accidents; les individus apparaissent et disparaissent, "pareils à des rêves instables" (1), car ce n'est pas l'individu qui compte, qui intéresse la nature, c'est l'espèce, et c'est sur l'espèce et sur sa conservation que la nature veille avec tant de sollicitude, allumant à ce but, chez l'homme, le désir de la reproduction, de la procréation (2). L'homme est un phénomène périssable, la volonté est une création sans fin et sans limite, la souffrance provient de ce que cette volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du plus bas jusqu'au plus haut, "manque totalement d'une fin dernière". Elle désire toujours cependant, "le désir étant tout son être" (3).

L'homme est le jouet du désir: puisque tout désir naît d'un manque, il est nécessairement souffrance, tant qu'il n'est pas satisfait; or, aucune satisfaction n'est durable, elle n'est que le point de départ d'un nouveau désir. "Entre les désirs et leurs réalisations, dit Schopenhauer, s'écoule toute la vie humaine" (4). La vie est la répétition vaine et sans fin des mêmes illusions et des mêmes souffrances. Le mythe de Sisyphe en est le symbole. Et puisque le désir est partout, la douleur est partout; elle est le fond même de l'existence, laquelle n'est qu'une lutte perpétuelle pour la survie, avec la certitude d'être enfin vaincue. Ce combat acharné est durable seulement grâce à la peur qu'a tout homme de la mort. Telles sont les ruses de la nature. La souffrance est, d'après la pensée de Schopenhauer, le principe positif de la vie, le bonheur n'est que la négation de la

(1) Voir ibid., pp. 357-358.

(2) Voir ibid., pp. 351-352.

(3) Ibid., p. 390.

(4) Ibid., p. 396.

souffrance. La seule consolation, c'est que ces tourments ne sont pas fortuits, qu'ils sont inévitables et naturels à tout ce qui vit. La souffrance en elle-même est nécessaire; seule son apparence, c'est-à-dire la forme sous laquelle elle se manifeste dans le temps chez l'individu, dépend du hasard.

Mais Schopenhauer, loin d'être aussi résolument pessimiste qu'on l'a trop souvent prétendu, recommande, devant la fatalité de la souffrance, une sérénité stoïque (1). Nous tenons également à signaler que son soi-disant pessimisme n'est point une affaire de tempérament, qu'il découle, au contraire, d'une façon tout à fait rigoureuse, de sa métaphysique de la volonté. Nous constaterons dans l'une des parties centrales de notre étude que la majorité des écrivains français qui déclarent avoir subi l'influence du pessimisme schopenhauérien ignoraient totalement la doctrine métaphysique profonde dont ce pessimisme découle. Le philosophe lui-même n'aurait certainement pas approuvé les excès où certains de ces écrivains ont abouti en s'appuyant sur son nom. La "popularité", qu'il a acquise à cause de ce pessimisme mal compris, ne pouvait que ^{jeter du discrédit sur} ~~nuire à~~ la véritable valeur et à la profondeur réelle de son système.

Souvent dédaigné et traité à la légère, le pessimisme de Schopenhauer représente une partie intégrante de l'ensemble logique que constitue son système. De même, sa métaphysique de l'amour, si bien connue et si souvent ridiculisée, est une exposition particulière de cette théorie de la volonté aveugle et toute-puissante. L'amour sexuel n'est autre chose que l'un des multiples pièges tendus à l'homme par la nature en vue d'assurer la perpétuation de l'espèce. Il est de même nature exactement, malgré le mirage dont il est entouré pour éblouir l'homme et pour tromper son intelligence, que l'instinct qui pousse les animaux et les plantes à se reproduire:

(1) Voir ibid., pp. 398-399.

La nature (...), ayant pour essence même la volonté de vivre, pousse de toutes ses forces et la bête et l'homme à se perpétuer (1).

Quant à la femme, elle n'est, d'après Schopenhauer, qu'un outil de la nature, destiné à asservir l'homme et à assurer la procréation. Elle est la servante de Maya.

La vie individuelle ne vaut donc pas la peine d'être vécue, mais le suicide n'est point une solution valable du problème de l'existence. Si le suicide nous offrait la certitude du non-être, si la mort était un anéantissement absolu, alors, oui, il faudrait opter pour cette solution. Mais la mort individuelle n'est rien dans le déroulement infini de la volonté. Loin d'être une négation du vouloir-vivre, la mort individuelle, autant que la procréation, en est, au contraire, la plus décisive et la plus active affirmation. Le suicide n'est que "la suppression effective de notre phénomène individuel" (2).

Quelles sont donc les conclusions morales que Schopenhauer tire de ces observations sur la condition humaine? D'abord, il insiste sur le fait que la morale abstraite, comme la connaissance abstraite, n'a aucune valeur authentique. La vraie morale, comme la vraie connaissance, naît d'une intuition. En morale, cette intuition consiste à reconnaître dans tous les hommes le même être intime, si bien qu'il n'y a pas de distinction essentielle entre moi et autrui. Elle va au delà de l'égoïsme et de l'individualité pour nous faire sentir l'identité de notre volonté avec la volonté universelle. Dans la vie, cette intuition se manifeste par une pitié profonde, par une tendresse pure et désintéressée pour l'humanité tout entière, qui a la même source et la même essence que moi en tant qu'individu. "Tat twam asi": "tu es cela", disaient les penseurs hindous pour exprimer cette identité foncière de tous les êtres. La morale de Schopenhauer, de même que son

(1) Ibid., p. 416.

(2) Ibid., p. 499.

esthétique, enseigne donc, comme principe de base, le renoncement à la volonté individuelle et égoïste, dont il faut comprendre la vanité et la nature purement illusoire, et l'absorption dans la volonté universelle et absolue. En esthétique, ce renoncement permettait la contemplation des Idées éternelles; en morale, il permet la charité et l'amour. De la négation du vouloir-vivre surgissent toute vertu et toute justice, toute bonté et toute tendresse. D'une pareille intuition naît aussi la religion authentique, qui doit aboutir, pour celui qui en a senti l'esprit profond, à un renoncement aux préoccupations égoïstes et à un amour sans bornes pour l'humanité souffrante. Le mystique, comme l'artiste, va plus loin encore, mais toujours par les voies de l'intuition; capable d'un degré supérieur de concentration et de désintéressement, il s'absorbe tout entier dans l'Absolu, qui, pour lui, est le Divin. Les religions particulières, formelles et dogmatiques des théologiens n'ont, comme la connaissance discursive et la morale abstraite, aucune vertu. Elles n'ont aucun rapport avec cette intuition du Divin, qui est le fond véritable de toutes les religions et dont les dogmes sont autant d'objectivations vulgaires.

La mortification de la chair, le renoncement aux désirs égoïstes, l'anéantissement complet et définitif de la volonté individuelle, bref l'ascétisme le plus pur: telle est la deuxième voie de délivrance, plus dure, mais plus permanente que la première, que l'homme peut emprunter pour échapper à l'oppression du vouloir-vivre, pour saisir, dans sa totalité et jusque dans son fond, l'essence unique et primordiale du monde et pour se réintégrer dans le Tout, dont il est une émanation. Le calme, la tranquillité de coeur, la béatitude et la hauteur d'esprit engendrés par une telle intuition et par un tel suicide spirituel sont sans égal, mais on n'y atteint que par un effort surhumain. Cette aptitude au renoncement et à la pureté n'existe que chez les saints, chez les mystiques, ou encore chez les sages de l'Inde; elle exige des qualités bien rares. La plupart des hommes vivent sans de telles révélations, sans jamais percer le voile de Maya, victimes de la volonté

aveugle, embourbés dans des considérations d'ordre pratique et égoïste. Trompés par les apparences sensibles qu'ils prennent pour réelles, ils se croient libres, alors qu'en fait ils sont les esclaves impuissants de cette force inconsciente et infinie qu'est la volonté(1).

Voilà donc, très superficiellement exposées, les doctrines essentielles de Schopenhauer. Pour les spécialistes de la philosophie, ces doctrines renferment non seulement des points de vue exagérés et arbitraires, parfois même fantaisistes, des choses, mais aussi de nombreuses et graves contradictions. Quelles que soient la valeur et l'originalité du système pourtant, il y a un point sur lequel s'accordent presque tous les commentateurs de l'oeuvre de Schopenhauer: c'est son style vif, précis et imagé, si différent de la manière d'écrire de la plupart des grands philosophes allemands. Peut-être est-ce cette qualité littéraire du style qui a le plus contribué au succès remporté par son système, dans des domaines tout à fait étrangers, voire même hostiles à la philosophie. En outre, Schopenhauer était d'une érudition incontestable, nourrie de toutes les cultures, où il ne cessait de puiser pour appuyer certains arguments fondamentaux de son oeuvre.

Mais, rappelons-le encore une fois, notre intention, dans ce premier chapitre, a été, non pas de procéder à une étude critique du système de Schopenhauer, mais seulement d'en tracer les lignes fondamentales, en insistant sur ces aspects qui semblent avoir marqué le plus profondément les auteurs français. Nous étant ainsi familiarisé avec les idées principales du philosophe, nous espérons être à présent en mesure d'aborder le sujet véritable de notre thèse, qui est l'infiltration graduelle de ces idées en France, l'accueil qu'elles y ont rencontré, les remous qu'elles y ont provoqués, le climat intellectuel et moral qui a favorisé cet accueil, et surtout l'empreinte qu'elles ont laissée, par leur passage, dans les lettres françaises de la seconde moitié du dix-neuvième siècle.

(1) La doctrine morale de Schopenhauer est exposée dans le Livre IV du MVR, ainsi que dans ses Suppléments.

Première partie

L'INFILTRATION DE LA PHILOSOPHIE
DE SCHOPENHAUER EN FRANCE

Nous avons déjà constaté qu'il est difficile de déterminer l'influence exercée sur un esprit ou sur un mouvement par une pensée étrangère et que la tâche devient ici d'autant plus difficile qu'il s'agit non de l'influence d'un écrivain sur un autre, mais de l'influence d'une philosophie sur une époque littéraire, et surtout sur un mouvement poétique, dont l'existence même est parfois contestée. Pour éviter de commettre de trop graves erreurs et pour écarter quelques-unes des difficultés qu'entraîne cette notion d'influence, nous allons nous borner, dans cette première partie de notre étude, à tracer l'infiltration de la pensée de Schopenhauer en France, à partir de 1850 et avant la période, entre 1880 et 1890, où le schopenhauérisme deviendra l'objet d'un véritable culte.

L'une des plus sérieuses difficultés qui nous guettent provient du fait que la période qui nous intéresse fut une période des plus éclectiques et des plus ouvertes aux influences étrangères, venues non seulement d'Allemagne, mais également d'Angleterre, de Russie, d'Italie, et même de Scandinavie et d'Amérique. C'est précisément pendant cette période que se forme la notion même de cosmopolitisme et d'éclectisme. En outre, pour ce qui est de l'influence de Schopenhauer, les écrivains, qu'ils appartiennent ou non au mouvement dit symboliste, n'avaient, à de rares exceptions près, aucune formation philosophique; ils étaient, en conséquence, incapables de distinguer la pensée de Schopenhauer de celle d'un Fichte, d'un Schelling et d'un Hegel, par exemple, pour ne pas parler de Platon, de Kant ou même de Thomas Carlyle. Pour ces écrivains, Schopenhauer était soit le philosophe du pessimisme soit le philosophe de l'idéalisme. Et pourtant Leopardi et Edouard von Hartmann étaient aussi pessimistes que Schopenhauer; Platon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel et Carlyle étaient, avec des divergences fondamentales, bien entendu, mais qui échappaient à des écrivains peu renseignés en matière de philosophie, des philosophes de l'idéalisme. Pourquoi Schopenhauer, plutôt que ces

derniers, a-t-il retenu l'attention et éveillé l'imagination des auteurs français? C'est là une question à laquelle nous nous efforcerons de répondre. Les doctrines wagnériennes viendront également s'ajouter à tout ce bouillonnement d'idées nouvelles: nous verrons qu'elles seront souvent confondues avec les doctrines schopenhauériennes, dont elles ont favorisé aussi le rayonnement et avec lesquelles elles présentent de très nombreuses analogies.

Les jeunes écrivains surtout se sont emparés de certains thèmes schopenhauériens et wagnériens, afin de donner une base plus solide à leur vision du monde et à leurs aspirations esthétiques, sans trop se soucier de l'exactitude de leurs connaissances, si bien qu'il serait peut-être prudent de parler, plutôt que d'une influence directe de Schopenhauer ou de Wagner sur les lettres françaises, de l'assimilation d'une pensée par une autre ou de la coïncidence de deux pensées. Il a fallu que le germe de pessimisme ou d'idéalisme se trouve déjà au fond même de la littérature pour que la philosophie de Schopenhauer devienne, notamment pendant le dernier quart du dix-neuvième siècle, monnaie courante en France; il a fallu une affinité spirituelle très prononcée entre l'état d'esprit des écrivains français au lendemain de la guerre de 1870 et les théories métaphysiques et morales du philosophe de Francfort. Nous constaterons d'ailleurs plus loin combien le climat intellectuel et moral de la France, ainsi que le nouveau courant d'irrationalisme, qui tâche d'étouffer l'esprit du positivisme et du scientisme, ont favorisé l'éclosion de la pensée anti-intellectuelle et anti-rationnelle de Schopenhauer.

Il faudrait se rappeler, en plus, que les oeuvres de Schopenhauer, de même que les écrits théoriques de Wagner, ont été traduites assez tard en français: rares sont les écrivains de l'époque qui soient allés jusqu'à les lire dans la version originale. La plupart d'entre eux ont connu la pensée de leurs maîtres à travers des articles de journaux et de revues, à travers des livres de vulgarisation et même, dans bien des cas, à travers des conversations de cénacle, de café littéraire ou de salon. Nous verrons, en effet,

que la doctrine de Schopenhauer, laquelle commence à s'infiltrer en France à partir de 1850 et dont le prestige ne cessera de s'accroître jusqu'aux environs de 1890, deviendra, surtout autour des années 1885-1886, un pur snobisme, servant de credo lugubre aux jeunes intellectuels ratés de la fin du siècle, qui utilisent les aphorismes de Schopenhauer pour orchestrer leur ennui.

Toutes ces questions, nous les aborderons à leur place, mais il convient à présent de tracer, dès son origine, cette infiltration graduelle des idées de Schopenhauer en France. Dans ce but, nous procéderons à un compte rendu strictement chronologique de la pénétration des doctrines schopenhauériennes, telles qu'elles ont été répandues par de nombreux livres et articles.

La philosophie allemande en France au dix-neuvième siècle

Dès la première moitié du dix-neuvième siècle, on s'intéressait en France aux grands philosophes allemands du dix-huitième et du début du dix-neuvième siècles, à Kant et à Hegel en particulier, grâce surtout aux écrits de Victor Cousin et aux cours de philosophie allemande que celui-ci faisait à la Sorbonne. Cousin a largement contribué à stimuler l'étude des philosophies étrangères en France et, par là, a favorisé la traduction en langue française des grands maîtres de l'idéalisme allemand. Nous verrons d'ailleurs dans un prochain chapitre que, pendant le règne du positivisme en France, tout un courant de pensée idéaliste a subsisté et devait prendre le dessus à mesure que la réaction contre les sécheresses de cet esprit positiviste devenait plus prononcée.

Grâce aux cours de Cousin et, même avant, grâce au livre célèbre que Mme de Staël avait publié en 1810 sur l'Allemagne, la philosophie germanique jouissait déjà, dès le premier quart du dix-neuvième siècle, d'un certain prestige. Le journal Le Globe (qui s'occupait, il est vrai, davantage de

la pensée de Goethe que de la philosophie proprement dite) et surtout la Revue des Deux Mondes devinrent les principales sources d'information quant à la philosophie, à la littérature et à la politique d'Outre-Rhin.

Dès 1817 Victor Cousin avait entrepris un voyage en Allemagne, où il se passionna pour les systèmes métaphysiques de Kant, de Fichte et de Schelling. Il apprit l'allemand, afin de pénétrer à fond les doctrines de ces maîtres. Et enfin, il fait la connaissance de Hegel, à qui il rend visite une nouvelle fois en 1824, lors d'un second séjour en Allemagne. Les cours de Cousin à la Sorbonne suscitent en France un intérêt tout nouveau pour l'histoire de la philosophie. En l'absence d'une vérité absolue et partant du principe que tout a été dit, Cousin cherchait à constituer une philosophie française, tout en daignant emprunter au dehors tout ce qui pouvait l'enrichir et la compléter. Cette méthode éclectique, Cousin l'expose pour la première fois à la Sorbonne entre 1817 et 1820. Entre 1828 et 1830, il entreprendra de faire l'histoire de la philosophie, depuis ses origines jusqu'à l'époque moderne (1). Ensuite, à l'Ecole Normale, où il fut professeur pendant près de vingt ans, il exercera une influence puissante sur la formation des jeunes professeurs de philosophie en France. Or, ceux-ci seront les maîtres de la génération qu'il est notre tâche d'étudier.

Dans ce nouvel esprit éclectique inauguré par Cousin, l'investigation des doctrines germaniques occupe une place de tout premier plan. Voici ce que dira Paul Janet, un disciple de Cousin, à propos de l'adoption de cette nouvelle méthode critique, dans un article de la Revue des Deux Mondes, en 1864, sur 'La Crise philosophique et les Idées spiritualistes en France':

... on abandonna, au moins provisoirement, l'entreprise ébauchée d'une philosophie nouvelle, et l'on poursuivit un autre objet, l'histoire et la critique des systèmes de philosophie. Les grandes écoles furent d'abord mises en lumière (...) Platon, Aristote, Plotin, Abailard, Spinoza, Kant, furent

(1) La plupart des cours de Cousin ont été recueillis en volume.

l'objet des plus beaux travaux (1).

Et dans la seconde partie de cette étude (2), Janet, qui avait été nommé professeur de philosophie à la Sorbonne en 1863, évoque ce double courant que nous venons de signaler: le positivisme et l'idéalisme, ce dernier tendant de plus en plus à triompher, aidé précisément par l'infiltration des idées allemandes.

Trois ans plus tard, en 1867, dans son cours d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, Janet rend hommage, devant ses étudiants, au grand rôle d'initiateur joué par Victor Cousin, qui vient de mourir, dans la dissémination de ces idées allemandes en France, rôle que Janet lui-même voudrait continuer, en consacrant ses cours à la philosophie allemande. Voici ce qu'il dit des fortunes connues par la philosophie allemande en France à partir du début du dix-neuvième siècle:

L'état de l'opinion, en France, à l'égard de la philosophie allemande, a passé par trois phases différentes. La première période, jusqu'à 1830, est une période de curiosité, d'étonnement, de défiance pour les uns, d'enthousiasme pour les autres. En 1803, Ch. de Villers publie la première exposition de la philosophie de Kant qui ait paru en français. En 1810, madame de Staël, dans son admirable livre de l'Allemagne où elle nous initiait à la poésie allemande, jetait en passant des vues justes et perçantes sur cette profonde philosophie, où elle voyait, comme tout le monde alors, une noble protestation contre le bas et froid sensualisme par lequel avait fini le dernier siècle (3).

Ensuite, c'est Cousin qui prend le relais et qui apporte de nombreuses précisions sur les grands systèmes allemands, qu'il évoquera fréquemment dans ses réfutations du matérialisme et du sensualisme:

(1) RDM, 15 juillet 1864.

(2) RDM, 1er août 1864.

(3) Paul Janet, 'La philosophie allemande en France depuis 1815', Revue des cours littéraires, 7 décembre 1867: il s'agit de la reproduction de son cours inaugural de l'année 1867-1868.

M. Cousin, continue Janet, avait ouvert la voie; d'autres le suivirent. Ce fut la mode d'aller à Berlin et d'interroger l'oracle (Hegel) ... (1).

Mais, après cette première période d'espérance vient une période de doute et de méfiance à l'égard de la philosophie allemande. Cette hostilité s'explique par le besoin, ressenti par les nouveaux penseurs français, d'une philosophie plus sociale et humanitaire que métaphysique. Ce nouvel esprit "se défiait de ces nébuleuses abstractions, si peu applicables en apparence aux problèmes sociaux" (2), lesquelles caractérisent la philosophie allemande. En même temps, la philosophie spiritualiste d'un Elme-Marie Caro, par exemple, se libérait de l'influence allemande et cherchait à se constituer en dehors d'elle et même contre elle. Mais cette méfiance s'effacera petit à petit à mesure qu'une nouvelle réaction, plus violente, contre le positivisme et le rationalisme s'esquissera et qu'un nouveau besoin, plus impérieux, de métaphysique se fera sentir. Ce besoin, déclare Janet, a été alimenté par le silence des nouvelles institutions politiques installées en France depuis la Révolution de 1848. La philosophie allemande bénéficia de cette nouvelle crise et connut une renaissance:

La philosophie allemande ne s'imposait plus, comme du haut d'un trépied et par une voix d'oracle, à des auditeurs étourdis et stupéfaits. Elle s'insinuait, elle se glissait, elle coulait jusqu'au fond de nous-mêmes à notre insu (...). On représenta bientôt la philosophie spiritualiste et universitaire comme quelque chose de plat et de trivial à l'usage de ceux qui ne pensent pas. On fit briller le mirage d'une philosophie autrement profonde ... (3).

Cette nouvelle infiltration d'idées germaniques fut donc également provoquée par la médiocrité, par l'état "stationnaire et rétrograde" de la philosophie

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

française. Et c'est là l'opinion d'un professeur de philosophie à la Sorbonne.

Janet termine son cours d'introduction à l'histoire de la philosophie allemande en recommandant à ses étudiants le "grand ouvrage de M. Wilm sur la philosophie allemande, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales". L'étude de Wilm lui apparaît comme la plus savante, la plus consciencieuse, la plus complète et la plus indispensable introduction à la philosophie allemande dont disposent les lecteurs français (1).

La philosophie allemande figure donc depuis longtemps, au moment où Schopenhauer commence à être connu, aux programmes des universités françaises, et cette renaissance idéaliste que nous étudierons plus loin et qui a sa source dans la réaction contre l'esprit scientifique, ne pouvait que favoriser la pénétration en France du système irrationaliste de Schopenhauer.

Schopenhauer en France: 1850-1869

Même en Allemagne, comme nous le savons, Schopenhauer était resté longtemps dans une obscurité presque totale. Son oeuvre maîtresse Le Monde comme volonté et comme représentation passa à peu près inaperçue lorsqu'elle fut publiée en 1819. La réaction se borna à quelques articles de journaux, de peu d'ampleur. Les efforts de ses disciples, d'ailleurs peu nombreux au début, n'y changèrent rien. A partir de 1840 une certaine curiosité, encore limitée, à l'égard du philosophe commence à se manifester chez les critiques allemands. Entre 1840 et 1850, en plus de quelques articles de revues, deux livres entiers sont consacrés à lui: Schopenhauer in seiner Wahrheit par F. Dorguth (Magdeburg, 1845) et Über das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung par l'un de ses disciples les plus connus, Julius Frauenstädt (Darmstadt, 1848). En outre, une deuxième édition du Monde comme volonté

(1) Il s'agit de l'ouvrage de J. Wilmn(sic), Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, Paris, Ladrangé, 1846-1849, 4 vol.

et comme représentation paraît en 1844.

A partir de 1850 les articles et livres de la bibliographie schopenhauerienne se font nettement plus nombreux. Ce phénomène s'explique surtout par la réaction qui s'installe en Allemagne, vers cette époque, contre la philosophie rationaliste de Hegel, qui avait régné jusque-là en maître absolu.

Pour ce qui est de la France, la bibliographie, établie par Ferdinand Laban en 1880 (1), des ouvrages consacrés à Schopenhauer, cite le livre de Christian Bartholmèss, Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, publié à Paris en 1855, comme le premier ouvrage en langue française qui fasse mention de la pensée de Schopenhauer. Il semble pourtant qu'il en ait paru au moins un avant cette date.

Le 3 juin 1854, en effet, l'Athenaeum français fait paraître dans son bulletin bibliographique un compte rendu des Lettres sur la philosophie de Schopenhauer, que Julius Frauenstädt vient de faire paraître à Leipzig (2). L'auteur de ce compte rendu commence d'ailleurs par déplorer l'obscurité qui a entouré jusque-là la philosophie de Schopenhauer:

Il n'y a pas assurément un seul de nos lecteurs qui ait jamais entendu parler de M. Schopenhauer. Il paraît que, de l'aveu même de l'auteur de ce livre, son panégyriste, le nom de ce philosophe n'est pas davantage connu en Allemagne, sa terre natale. Il avoue que depuis plus de trente ans que M. Schopenhauer a commencé à écrire, ses ouvrages sont restés jusqu'à ce jour complètement ignorés; que les historiens de la philosophie contemporaine, en fort grand nombre et la plupart fort prolixes, ont regardé ses ouvrages comme non avenus; que l'existence même de son système leur est demeurée inconnue, et que ce n'est que dans ces derniers temps que deux ou trois auteurs ont songé à s'occuper de lui.

Mais cette obscurité totale n'a pas empêché Frauenstädt de proclamer Schopenhauer le plus éminent philosophe que l'Allemagne ait connu depuis Kant et de

(1) Ferdinand Laban, Die Schopenhauer-Literatur, Leipzig, Brockhaus, 1880.

(2) Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie, Leipzig, Brockhaus, 1854.

vanter son système comme un chef-d'oeuvre de l'esprit humain. Et ce chroniqueur de l'Athenaeum français met l'accent sur les affinités entre la négation schopenhauérienne de la raison ainsi que la doctrine du renoncement et l'ascétisme des "faquirs de l'Orient". Nous savons déjà que le système de Schopenhauer doit beaucoup au bouddhisme indien, et nous verrons plus loin que l'infiltration de ses idées en France a coïncidé avec la vague d'études orientalistes qui a envahi l'Europe au dix-neuvième siècle et dont l'Athenaeum français était l'un des principaux organes en France. Une sorte de néo-bouddhisme, adapté aux besoins de l'Européen du dix-neuvième siècle, s'inscrira à son tour petit à petit dans le courant de réaction qui s'instituera contre le matérialisme et le positivisme.

Cet article de l'Athenaeum français, adressé à un public trop restreint de savants et de spécialistes, ne contribue guère à faire connaître la pensée de ce "philosophe inconnu", mais il constitue du moins un premier signe. A partir de cette date, nous allons, en effet, voir le nom de Schopenhauer figurer de plus en plus souvent dans les articles de revues et dans les bibliographies de l'époque.

Quant au livre important de Christian Bartholmèss (1), l'auteur, après avoir présenté dans un premier volume la philosophie de Descartes, de Leibniz, de Rousseau et d'autres, se tourne vers les systèmes de deux philosophes allemands, Kant et Fichte. Le deuxième volume est consacré presque exclusivement à la nouvelle philosophie allemande, le troisième chapitre du Livre III étant intitulé: "Adversaires de Hegel: Herbart et Schopenhauer". L'ouvrage de Bartholmèss est d'ailleurs, beaucoup plus qu'un exposé critique des doctrines religieuses de l'époque, l'histoire de la philosophie allemande, comme le fera remarquer Alfred Maury dans un compte rendu du livre, publié dans l'Athenaeum français du 26 janvier 1856. En tout cas, il contient la

(1) Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Paris, Meyrueis, 1855.

première étude importante de la pensée de Schopenhauer qui ait paru en France, et il a dû initier de nombreux lecteurs à sa philosophie.

Il est suivi en 1856 par un long article de la Revue des Deux Mondes du 1er août sur 'L'Allemagne littéraire'. L'auteur de cet article, le journaliste Saint-René Taillandier, fut l'un des germanophiles français les plus enthousiastes et venait, en 1856, de rentrer de Heidelberg, où il avait fait des études. Les rubriques allemandes, qu'il assurera désormais à la Revue des Deux Mondes, constituent de véritables hommages à l'esprit allemand dans tous ses domaines: histoire, politique, littérature, philosophie. Cet article de 1856 nous paraît particulièrement intéressant par le fait même qu'il a été publié dans l'illustre Revue des Deux Mondes, qui s'adressait à un public beaucoup plus large que l'Athenaeum français et qui se tournait volontiers vers l'Allemagne, commentant régulièrement tous les nouveaux développements importants qui s'y produisaient. L'article de Taillandier débute par un compte rendu de l'évolution philosophique de l'Allemagne depuis Kant jusqu'à l'époque moderne, où Kant, Fichte, Schelling et Hegel ne sont plus les seuls philosophes à être étudiés avec pénétration. On commence, en effet, à s'occuper aussi de Herbart et de Schopenhauer, dont, quinze ans auparavant, les noms étaient à peine connus, mais qui reprennent depuis quelque temps, dans l'histoire de la philosophie, la place qui leur appartient. Schopenhauer surtout, d'après Taillandier, a éveillé l'imagination du public:

L'Allemagne commence à s'occuper d'un philosophe dont les premiers écrits remontent à plus de trente années, et qui, malgré d'incontestables mérites, malgré des vues de génie et des inspirations grandioses, était demeuré complètement inconnu. Je parle de M. Arthur Schopenhauer ...

Suit une étude de la vie et de la pensée de Schopenhauer. Tout en exposant avec lucidité certaines idées clé de la doctrine schopenhauérienne, Taillandier s'induit, par endroits, dans des conceptions tout à fait fausses. Cet article lui a valu, pour cette raison, la colère de Schopenhauer, qui l'a lu et qui

l'a traité de "bavardage français" (1).

Taillandier prend comme point de départ de son exposé le concept de la chose en soi, du noumène, que Schopenhauer a emprunté à Kant, et il signale la différence fondamentale entre les pensées de ces deux grands philosophes: alors que Kant, en effet, avait proclamé l'impossibilité où se trouvait l'homme de jamais connaître la chose en soi, Schopenhauer, au contraire, tout en acceptant la distinction kantienne entre le phénomène et le noumène, croyait que l'homme pouvait, par un processus de contemplation et d'intuition pures, atteindre l'essence de son propre moi et, en transposant cette découverte hors du moi et en l'appliquant à l'ensemble des choses, pouvait saisir le secret du monde. Taillandier cite l'oeuvre même de Schopenhauer à ce propos. Nous verrons, d'ailleurs, plus loin que cette doctrine de l'intuition, seule capable d'atteindre l'essence des choses, sera l'un des aspects de la philosophie schopenhauérienne qui séduira le plus les poètes français de la fin du dix-neuvième siècle.

Le journaliste analyse ensuite la théorie de la volonté, la chose en soi schopenhauérienne, cette force vitale, principe de toute vie, qui est le fond même de l'univers. Mais c'est ici qu'il croit discerner des contradictions qui, à son avis, gâchent l'ingénieuse originalité et la vérité profonde du système. Il aurait voulu, en effet, que Schopenhauer dérive de cette restitution de la volonté la notion de la liberté humaine, alors que les conclusions du philosophe sont, nous le savons, tout à fait autres. Il semble pourtant que Taillandier ait mal compris le vrai sens de la volonté dans la pensée de Schopenhauer, la confondant sans doute avec la volonté telle qu'elle figure dans le système de Maine de Biran, qu'il cite. Mais

(1) Schopenhauer écrivait, en effet, dans une lettre du 14 août 1856 à Frauenstädt: "Taillandiers 4½ Seiten über mich, in der neuesten Revue des 2 mondes, erster Aufsatz, werden Sie wohl schon gelesen haben. Französisches Geschwätz, möglichst viel von der Person: und woher weiss er, dass ich sei "tout étonné du bruit que font ses écrits dans le monde"? - Das bin ich so wenig ..." Voir Julius Frauenstädt, Arthur Schopenhauer, Memorabilien, Berlin, Mayn, 1863, p. 701.

notre but n'est point de relever dans cet article les erreurs: il est certain que l'étude de Saint-René Taillandier a révélé à de nombreux lecteurs une pensée jusque-là inconnue sinon dans les milieux savants. C'est pour cette raison que nous nous y sommes arrêté.

Malgré des erreurs et des imprécisions, ce critique de la Revue des Deux Mondes n'en réussit pas moins à donner une idée assez nette des fondements de la métaphysique idéaliste et de la morale bouddhiste de Schopenhauer. A travers beaucoup d'extravagances, il est sensible à "la trace d'une poésie sombre et quelquefois grandiose de l'inspiration générale de ce système". Il ne croit pas cependant que le système du sage de Francfort puisse séduire longtemps les Allemands, trop possédés à l'heure où il écrit, du désir de l'action et fatigués de philosophie. En Allemagne, Schopenhauer sera vite oublié, mais en France on ne cessera presque plus d'en parler, et cela, jusqu'à la fin du dix-neuvième siècle.

Dès le mois de décembre 1856, la première traduction d'un extrait de son oeuvre paraît en France. Il s'agit de la Philosophie de la Magie, traduite en français dans les pages de la Revue française par Alexandre Weill. Dans l'introduction qui précède cette traduction, le traducteur, après avoir présenté à ses lecteurs, d'une façon nécessairement sommaire, la philosophie de la volonté, qu'il croit en accord avec le nouveau courant de spiritualisme anti-hégélien, raconte la vie de Schopenhauer, tout en déplorant le fait qu'il soit resté si longtemps inconnu. Le philosophe vient de publier, en 1854, une seconde édition de son ouvrage De la Volonté dans la Nature (1836), d'où ce chapitre sur la magie et sur le magnétisme animal est tiré et qui contient une nouvelle exposition de la théorie de la volonté.

Une année plus tard, le 10 décembre 1857, dans la même Revue française, Weill, qui, entre temps, a rencontré Schopenhauer à Francfort, publie une traduction de quelques extraits de la Base fondamentale de la morale (1).

(1) Cet essai, qui date de 1840, est habituellement intitulé Le Fondement de la morale. Voir supra, p. 12.

En 1858 le doyen de la Faculté des Lettres de Rennes, Thomas-Henri Martin, fait paraître la seconde édition, entièrement refondue et considérablement augmentée, d'un livre qu'il avait publié en 1855 sur La Vie future. Cette deuxième édition abordera la conception de la vie future non seulement suivant les préceptes de la foi mais aussi suivant ceux de la raison. Après avoir, en effet, passé en revue les diverses croyances religieuses, l'auteur examine ce qu'il considère comme les erreurs des philosophes. Après une étude du panthéisme depuis Jean Scot jusqu'à Spinoza et du scepticisme moderne, il consacre une section de son livre au panthéisme et à l'athéisme de la philosophie allemande depuis Kant, dont il déplore les conclusions, y voyant comme l'adoration de l'homme idéal par l'homme réel. Quant à Schopenhauer, Martin le présente comme "l'inventeur du panthéisme de la volonté et en même temps le continuateur de l'antique philosophie indienne" (1). Il avait déjà, dans le premier chapitre de son ouvrage, étudié les doctrines brahmaniques de la délivrance finale, que représente le nirvâna, et les doctrines bouddhistes de l'anéantissement de la personnalité individuelle au sein de l'être absolu. Il cite un bref passage des Parerga sur "le bienheureux repos du néant" dans la doctrine du "bouddhiste Schopenhauer" (2).

Dans un article du Journal des débats du 8 octobre 1856 sur ce livre de Martin, Adolphe Franck parle des nouveaux "brahmanes de l'Occident", de Schopenhauer, en particulier, "cet esprit bizarre qui essaya d'implanter en Europe les sombres croyances du bouddhisme". Schopenhauer lui-même a lu ce compte rendu de Franck, et il en conclut avec effroi que les Français ont enfin "eu vent de lui" (3).

(1) La Vie future suivant la foi et suivant la raison, 2e éd., Paris, Dezobry et Magdeleine, 1858, p. 248.

(2) Ibid.

(3) Schopenhauer écrivait en effet dans une lettre du 3 novembre 1858: "In den Débats vom 8. Oct. (sic) Recension von Franck, giebt frommes Entsetzen über mich kund. Ich sehe daran, dass sie Wind von mir haben." Lettre citée dans J. Frauenstädt, Memorabilien, op.cit., p. 118.

Le début de cette année 1858 avait vu la fondation en France d'une nouvelle revue consacrée exclusivement à l'Allemagne. Il s'agit de la Revue germanique, dont les deux fondateurs alsaciens, germanistes éminents, Charles Dollfus et Auguste Nefftzer, se proposent de rapprocher les cultures de la France et de l'Allemagne et de vulgariser l'oeuvre des grands écrivains allemands par des traductions, des extraits et des comptes rendus (1). Dans un article qui sert d'introduction à la nouvelle revue, 'De l'esprit français et de l'esprit allemand', et qui paraît dans le premier numéro, en janvier 1858, les deux fondateurs reprochent aux penseurs allemands, idéalistes, leur esprit de système et leur défaut de méthode. Schopenhauer n'est, dans le premier article, que l'objet d'une note très brève (2). Quant à Richard Wagner, disent les deux directeurs, le musicien n'est pas encore bien classé et son nom, bien que souvent applaudi, n'a pas encore atteint "la région sereine des gloires non contestées". La critique est encore flottante à son égard, mais "si on peut différer d'avis sur la valeur de l'entreprise, il ne semble pas qu'on en puisse méconnaître le caractère" (3). Or, nous allons voir que les collaborateurs de cette nouvelle revue mensuelle accorderont bientôt de plus en plus d'attention à Schopenhauer ainsi qu'à Wagner, à mesure que le crédit de ceux-ci s'accroîtra en France. Dès le mois de septembre 1858, un critique, Louis Lacombe, dans un article sur le mouvement musical en Allemagne, ne manque pas de consacrer quelques pages à Wagner, envers qui il est cependant très sévère.

-
- (1) Pour une étude de cette revue et de ses deux directeurs, voir Georges Pariset, 'La Revue germanique de Dollfus et Nefftzer d'après la correspondance des deux directeurs', Revue germanique, novembre-décembre 1905 et janvier-février 1906; René Martin, La Vie d'un grand journaliste: Auguste Nefftzer, Besançon, L. Camponovo, 1948 et 1953, 2 vol., et La Vie et l'Oeuvre de Charles Dollfus, Gap, impr. Louis Jean, 1935; voir aussi Ilse Stempel, Deutschland in der "Revue germanique" von Dollfus und Nefftzer (1858-1865), Bonn, 1967.
- (2) Voir la Revue germanique, vol. I, p. 17n.
- (3) Ibid., p. 19.

En octobre la revue publie un discours d'Albrecht Weber, traduit en français par F. Baudry, sur le bouddhisme. L'auteur de ce discours, tout en rendant hommage aux grands orientalistes français, est de l'avis qu'il manque beaucoup de rigueur et de clarté au fondement spéculatif du bouddhisme, bien qu' "un philosophe ingénieux, ajoute-t-il, mais d'un esprit peu lucide, Arthur Schopenhauer, ait prétendu le faire revivre de nos jours". Il condamne surtout la thèse de la suppression absolue du désir et des passions qui, d'après lui, conduirait, si l'on en suivait logiquement les conséquences, "à un quietisme fatal à toute énergie, à un engourdissement imbécile et à la négation complète de tous les sentiments et de toute l'activité humaine" (1).

Mais il faut attendre le premier numéro de l'année suivante pour que la Revue germanique traite directement de Schopenhauer. Le numéro de janvier 1859 contient, en effet, un extrait des Parerga, intitulé 'Du style et des écrivains'. Et elle publiera ensuite en janvier 1861 puis en avril et juin 1861 successivement la Métaphysique de l'amour et la Métaphysique de la mort. En outre, le 30 novembre 1859 Charles Dollfus y faisait paraître un important article sur 'Arthur Schopenhauer et sa philosophie', qui résume, d'une façon simplifiée, certes, mais claire et précise, les principales thèses de la doctrine du philosophe, en y apportant à l'appui de nombreuses citations de l'oeuvre même de Schopenhauer. Tout en faisant l'éloge de certains de ses arguments, Dollfus finit par placer le mérite de Schopenhauer beaucoup moins dans sa métaphysique, où il relève de nombreuses contradictions, que dans les études et fragments, dont il a rempli, selon Dollfus, avec une originalité et avec une finesse de premier ordre, les casiers de son système et dont certains seront traduits, comme nous venons de le voir, dans la Revue germanique.

Il s'agit sans doute d'une revue à distribution assez limitée, mais le nombre croissant d'articles sur Schopenhauer et de traductions partielles

(1) Il s'agit d'un discours prononcé le 1er mars 1856 à la Société scientifique de Berlin.

de ses ouvrages témoigne de la curiosité qu'il commence à éveiller en France. L'article de Dollfus sur Schopenhauer sera d'ailleurs repris en volume en 1864 dans un recueil d'essais que Dollfus fera paraître sous le titre général De l'esprit français et de l'esprit allemand (1) et auquel l'étude déjà citée de Dollfus et de Nefftzer servira d'introduction.

En octobre 1860 A. Maillard, correspondant à Dresde de la Revue germanique, contribue un bref article sur Schopenhauer, qui vient de mourir, et annonce son intention de traduire en français, à l'instigation de Schopenhauer lui-même, quatre chapitres du Monde comme volonté et comme représentation: ceux de la Mort, de la Vie de l'espèce, de l'Hérédité du caractère et de l'Amour, afin de fournir aux lecteurs français des spécimens propres à leur donner une idée sommaire de la pensée du philosophe, qui compte, d'après Maillard, des adeptes assez nombreux. Il déplore, en passant, l'hostilité souvent injuste des adversaires de Schopenhauer.

La première traduction de Maillard paraîtra dans la Revue germanique, devenue bi-mensuelle, deux mois plus tard, le 15 janvier 1861. Il s'agit de la première traduction en français, que nous avons déjà signalée, de la Métaphysique de l'amour, précédée d'une note de Charles Dollfus, qui loue les vues ingénieuses et pénétrantes de Schopenhauer, philosophe dont la pensée se situe toujours à la limite du paradoxe. Le même traducteur donnera dans les numéros du 15 avril et du 1er juin de la même année une traduction intégrale de la Métaphysique de la mort, ouvrage où se trouvent réunis, déclare Dollfus dans l'introduction, tous les traits de la doctrine de l'auteur, "doctrine où se mêlent Platon, Kant et Bouddha, fondus au creuset d'une philosophie qui porte néanmoins un cachet très individuel" (2).

Le 15 février 1861 Edmond Scherer avait publié dans la Revue des Deux Mondes un très long et très important article sur 'Hegel et l'Hégélianisme'. Malgré les différences profondes entre le système de Hegel et celui de Schopenhauer et malgré l'hostilité extrême qui opposait les deux hommes,

(1) Paris, Librairie internationale, 1864.

(2) Revue germanique, 15 avril 1861.

Scherer fait un rapprochement entre la façon dont Schopenhauer, "ce penseur original et longtemps inconnu", place le principe des choses dans la volonté et retrouve ensuite ce principe partout, jusque dans le monde inorganique, et la façon dont Hegel nous parle de l'idée comme antérieure à la chose. Nous savons déjà que la Revue des Deux Mondes était l'un des organes essentiels dans la dissémination en France de la culture germanique. Le numéro du 1er septembre 1861 contient un article d'Auguste Laugel sur 'Le Problème de l'âme devant la métaphysique et la science'. La science, écrit Laugel, a, au dix-neuvième siècle, démontré que la substance des êtres vivants ne diffère pas de celle des corps insensibles. Or, l'étude des rapports de la substance corporelle avec la substance cachée qui en règle les mouvements a été de tous les temps la grande préoccupation de la métaphysique. Après avoir esquissé les différentes solutions, proposées par les philosophes anciens, de ce problème essentiel, Laugel aborde les théories modernes et la réaction contre le matérialisme, qui caractérise les grandes doctrines idéalistes allemandes et, parmi elles, celle de Schopenhauer, dont la popularité s'accroît de jour en jour:

Dans ce concert de voix qui célèbrent en Allemagne la substance matérielle se rencontrent toutefois des discordances: l'idéalisme conserve encore des adeptes et d'éloquents défenseurs. Je n'en voudrais d'autre preuve que la popularité posthume qui s'attache au nom et aux oeuvres de Schopenhauer. Ce philosophe éminent, qui toute sa vie ne put briser le cercle d'indifférence et d'oubli où s'aigrissait son génie, trouve aujourd'hui des admirateurs passionnés. Il séduit par la profondeur et l'originalité des vues, par la vigueur de son style et jusque par cette tristesse amère et hautaine qui de l'idéalisme l'a poussé jusqu'au quiétisme ou plutôt jusqu'au nirvâna bouddhique. Schopenhauer débute par le scepticisme absolu de Kant et frappe de suspicion la réalité du monde extérieur et des apparences éphémères.

Laugel résume ensuite le trait essentiel de la doctrine schopenhauérienne, qui est la théorie de la volonté, ainsi que la morale du renoncement, par lequel on échappe à la volonté de vivre.

Il est intéressant de remarquer que, jusqu'ici, tous les articles consacrés à Schopenhauer se sont bornés à l'étude de sa théorie de la volonté et de la morale néo-bouddhiste qui en découle. Aucun commentateur n'a été frappé encore des conclusions esthétiques que Schopenhauer avait exposées dans le Livre III de son grand ouvrage.

Il faut attendre la publication, en 1862, du livre de Foucher de Careil sur Hegel et Schopenhauer pour que cet aspect, important, du système schopenhauérien soit mis en lumière. Cette publication, réunissant, d'une manière qui peu de temps auparavant aurait été considérée comme un sacrilège, ces deux grands philosophes allemands, marque une étape capitale dans l'infiltration graduelle des idées de Schopenhauer en France. L'auteur du livre avait d'ailleurs été reçu par le philosophe en 1859. La France, prétend-il, est divisée en deux camps: "celui des détracteurs systématiques, et celui des partisans enthousiastes de l'Allemagne" (1). Foucher de Careil réussit, dans ce petit livre, à donner une image juste et claire de tous les aspects de la doctrine de Schopenhauer et en même temps à faire ressortir la profonde unité qui les relie entre eux. Même si la partie critique du livre laisse beaucoup à désirer, l'auteur ne commet point l'erreur, dans l'étude de Schopenhauer, de séparer métaphysique, esthétique et morale, démontrant, au contraire, la façon dont l'esthétique et la morale dérivent, d'une manière parfaitement logique, des prémisses métaphysiques. Il voit même dans la théorie de la volonté l'un des plus beaux travaux de la philosophie moderne. Son analyse de cette théorie débute par un rapprochement avec la doctrine kantienne de la chose en soi, point de départ du système de Schopenhauer. La deuxième section du livre comporte une étude de la théorie schopenhauérienne de la connaissance et de sa réfutation du principe de la raison suffisante en faveur de la connaissance intuitive, seule capable de

(1) Hegel et Schopenhauer, Paris, Hachette, 1862, p. III.

saisir l'univers dans sa totalité et dans sa substance. L'analyse de cette connaissance intuitive fournit à Foucher de Careil l'occasion d'attaquer le positivisme d'Auguste Comte et de Taine, qui, au moment où il écrit, continuent à séduire beaucoup d'esprits en France. Il se tourne alors vers le domaine par excellence de la connaissance intuitive: l'art. Ayant résumé l'esthétique schopenhauérienne, selon laquelle les Idées platoniciennes constituent l'objet de l'art, Foucher de Careil signale, pour la première fois en France, semble-t-il, la doctrine musicale de Schopenhauer, laquelle trouvera de nombreux admirateurs parmi les rangs des poètes français de la fin du siècle. Tout au long de son étude, qui se termine par une analyse de la doctrine morale, Foucher de Careil cite d'importants extraits de l'oeuvre de Schopenhauer, qu'il a dû traduire lui-même en français et qui contribuent à faire de ce livre un instrument précieux de vulgarisation.

A la même époque, en Allemagne, la réaction contre l'idéalisme et le panthéisme atteint son apogée, et les penseurs tendent de plus en plus vers un matérialisme outré, qui inspire, nous dit Maillard dans un article de la Revue germanique du mois d'août 1863 sur l'oeuvre des deux chefs avoués de l'école matérialiste allemande, Vogt et Moleschott, la plupart des nouveaux ouvrages de philosophie et qui est sur le point d'entraîner la littérature elle-même dans cette voie "pernicieuse et fatale". L'année précédente le même correspondant avait fait publier dans la même revue, dans le numéro du 1er mars, un article inspiré par un livre paru en Allemagne en 1861 sur le matérialisme et le panthéisme. L'auteur de ce livre, Mayer, y avait énoncé une nouvelle théorie de la connaissance, dont les principes fondamentaux étaient empruntés à Schopenhauer. Maillard avait alors procédé à une étude de la pensée du grand philosophe et des fortunes qu'elle avait connues récemment en Allemagne, où les journaux lui avaient consacré des articles nécrologiques très étendus, où même des professeurs d'université avaient choisi l'examen de son système comme sujet de cours et où ses disciples s'étaient efforcés, par de nombreuses publications bien reçues par la presse,

de propager les idées de leur maître.

Dans deux articles de la Revue des Deux Mondes, le 15 août et le 1er décembre 1863, ensuite réunis et augmentés dans son livre Le Matérialisme contemporain en Allemagne, Paul Janet aborde l'étude de cette recrudescence du matérialisme en Allemagne et qu'en tant que spiritualiste il déplore. Il peut sans doute paraître contradictoire que le nouveau succès remporté par l'oeuvre de Schopenhauer coïncide avec cet avènement du matérialisme. Pourtant nous avons déjà vu que la pensée de Schopenhauer avait un côté réaliste et empirique et que le philosophe n'hésitait jamais à emprunter des arguments aux sciences naturelles. Son système est, à cet égard, très loin des vastes constructions purement abstraites de Hegel. L'originalité incontestable de Schopenhauer, dit Janet, "son style plein de couleur et d'amertume, d'une netteté peu commune en Allemagne, ses invectives acerbes contre la philosophie de l'école, la bizarrerie de son caractère misanthrope et pessimiste, une sorte d'athéisme fier et hautain qui rappelle celui d'Obermann, ses qualités et ses défauts" - tout cela convenait bien à "une époque de lassitude intellectuelle", où ni la foi ni la philosophie ne satisfaisaient plus personne (1).

Ce passage nous paraît extrêmement important par le fait qu'il explique - et cela dès 1863 - ce que nous signalerons, dans un prochain chapitre, comme l'une des principales causes du pessimisme et, par conséquent, du succès posthume de Schopenhauer. Si, comme le prétend Janet, la pensée de ce dernier n'avait joui que d'une gloire passagère dans son pays d'origine, en France, au contraire, sa gloire sera plus tardive peut-être, mais aussi plus prolongée et plus étonnante quant à ses répercussions sur la littérature.

Le 15 décembre 1864, Frédéric Morin raconte, dans les pages de la

(1) Le Matérialisme contemporain en Allemagne, Paris, Baillière, 1864, p. 8.

Revue de Paris, une visite qu'il avait faite, en 1858, à Schopenhauer (1) et rapporte la conversation qu'il avait eue avec le philosophe, où celui-ci reprochait aux Français, et notamment à la Revue des Deux Mondes, de prendre au sérieux la philosophie de Hegel et où il défendait sa morale pessimiste comme étant la seule noble, par sa conscience du mal et par sa lutte contre celui-ci.

Nous avons déjà fait allusion à Paul Janet et à ses deux articles, parus dans la Revue des Deux Mondes en 1864, sur 'La Crise philosophique et les Idées spiritualistes', et nous savons également que ce professeur donnait des cours d'histoire de la philosophie allemande à la Sorbonne. Grâce à la reproduction, dans la Revue des cours littéraires du 7 décembre 1867 de son cours inaugural, déjà cité, de l'année universitaire 1867-1868, nous savons à peu près quels sujets précis il se proposait d'aborder. Nous savons, par exemple, que pendant cette première année, il tenait à se consacrer exclusivement à la philosophie de Kant:

L'année prochaine, ajoute-t-il, j'étudierai Fichte, Schelling et Jacobi; enfin, dans la troisième année, j'éluciderai, s'il plaît à Dieu, le profond et ténébreux système de Hegel; enfin je terminerai par la philosophie de Herbart, philosophie d'opposition, élevée contre l'idéalisme kantien et hégélien, et qui a déterminé en Allemagne un nouveau courant d'idées.

En fait, son étude de Kant a duré plusieurs années, et dans le cadre de la dernière partie de son cours, comme l'on aurait pu le supposer, Janet devait étudier la pensée de Schopenhauer. Nous le savons grâce à la publication, toujours dans la Revue des cours littéraires, de son cours initial de l'année 1873-1874, pendant laquelle il projette d'élucider la métaphysique des successeurs de Kant: Fichte, Schelling, Hegel, Herbart et Schopenhauer (2).

Mais dès 1868, nous retrouvons, dans un article intitulé 'Libre

(1) Article intitulé 'Une Visite à Schopenhauer'.

(2) Voir Paul Janet, 'Kant précurseur de la philosophie allemande du XIX^e siècle', Revue des cours littéraires, 13 décembre 1873.

philosophie', publié par Janet dans la Revue des cours littéraires du 9 mai, une allusion au mépris qu'entretenait Schopenhauer à l'égard des professeurs de philosophie et de la philosophie dite officielle de l'Université. Janet y cite même le passage des Parerga où Schopenhauer attaque Hegel et son école. Et au début de l'année 1868-1869, continuant son cours sur Kant et ses successeurs, Janet retrace les nouveaux développements de la philosophie allemande:

... cette philosophie revient, par un autre chemin sans doute, mais revient cependant au courant commun d'idées qui depuis Platon alimente toutes les écoles idéalistes et spiritualistes en philosophie. Le rapprochement de Kant et de Platon, qui paraît un rapprochement artificiel et paradoxal (...), ce rapprochement a été fait par un auteur allemand célèbre, doué d'une grande perspicacité et d'un sens critique profond: je veux parler de Schopenhauer ... (1).

Et Janet cite un long passage du Livre III du Monde comme volonté et comme représentation (§ 31), où Schopenhauer rapproche le noumène de Kant et l'Idée de Platon, deux concepts non point identiques mais voisins et séparés l'un de l'autre par une simple nuance. Si l'on avait véritablement compris et pénétré la doctrine de Kant, prétend Schopenhauer, on aurait compris que le but final de sa doctrine et celui de Platon sont absolument les mêmes. Janet trouve ce rapprochement génial et saisissant de vérité. Toute philosophie idéaliste, il est vrai, se rattache plus ou moins au platonisme et repose sur la constatation "que le monde qui nous enveloppe et nous tient par tant d'attaches n'est pas le monde réel, le vrai monde, que le vrai monde c'est le monde des idées, le monde des choses en soi, que l'univers sensible n'a de réalité que comme expression et symbole du monde intelligible" (2).

Ce que ce cours de Janet fait ressortir, c'est qu'à bien des égards,

(1) 'Kant et la métaphysique', Revue des cours littéraires, 19 décembre 1868.

(2) Ibid.



Schopenhauer se rapproche bien plus de Platon que de Kant. Mais, en dernière analyse, tout philosophe, comme tout artiste, poursuit le même but : pénétrer "au delà des phénomènes qui paraissent et qui passent" et derrière lesquels se cache "une vraie et solide existence, une vivante et immuable essence, dont les arts sont l'expression sensible et ravissante, dont les sciences sont l'expression abstraite et sévère, que la philosophie atteint plus profondément que les arts et les sciences, mais, hélas ! dans une langue inadéquate et impuissante, enfin qui trouve une révélation inépuisable et intarissable dans les coeurs religieux" (1). Ce sont là des idées qui seront souvent évoquées par certains poètes français des dernières années du siècle.

L'année 1867 voit la création en France d'une revue philosophique, qui deviendra, au cours des années 1870 et 1880, de plus en plus importante. Il s'agit de L'Année philosophique, dont les deux premières livraisons paraissent en 1867 et 1868, qui disparaît ensuite pour réapparaître en 1872 comme revue hebdomadaire, rebaptisée La Critique philosophique. Elle sera surtout l'organe du kantisme et du néo-criticisme de ses deux directeurs Charles Renouvier et François Pillon, qui reconnaissent la supériorité intellectuelle et morale des Allemands et surtout de l'esprit kantien. Elle réservera une place assez importante également au bouddhisme, dont elle explique le succès récent par l'affinité qui relie sa métaphysique idéaliste à celle de la philosophie allemande contemporaine (2). Renouvier lui-même, profondément pessimiste, avait été attiré par la morale bouddhiste de la pitié. Il n'est donc pas étonnant que, s'il réfute la théorie de la volonté, il ait admiré la morale de Schopenhauer. Il en parle fréquemment entre 1870 et 1872 dans son intéressante correspondance avec le philosophe suisse

(1) Ibid.

(2) Voir, par exemple, F. Pillon, 'Les Religions de l'Inde', L'Année philosophique, 1868, p. 222. Voir aussi infra, p. 207.

Charles Secrétan (1).

Schopenhauer en France: 1870 - 1879

Nous arrivons donc à l'année 1870 et à l'article que beaucoup de critiques signalent, à tort, comme le premier à paraître en France sur Schopenhauer. Il s'agit, bien entendu, de la célèbre étude de Challemel-Lacour, intitulée 'Un Bouddhiste contemporain en Allemagne, Arthur Schopenhauer' et publiée dans la Revue des Deux Mondes du 15 mars 1870. L'auteur de cet article lui-même avoue que le nom du philosophe allemand "est assez souvent prononcé en France depuis une dizaine d'années" et que sa doctrine a été l'objet de "travaux plus ou moins estimables". Mais Challemel-Lacour est de l'avis que ces travaux ont donné une idée insuffisante et parfois même inexacte de cette doctrine; il a donc décidé d'éclaircir les choses pour les lecteurs de la Revue des Deux Mondes. Il en résulte un article clair, mais qui ne contribue guère à enrichir les connaissances du lecteur moyen. Le style en est surtout anecdotique. Challemel-Lacour avait, lui aussi, rencontré le philosophe allemand à Francfort, et le compte rendu de cette visite, ainsi que de la conversation qu'il avait eue avec Schopenhauer, occupe une bonne partie de l'étude.

Même si un jour, affirme Challemel-Lacour, le système de Schopenhauer tombe dans l'oubli et s'il ne doit son succès soudain et tardif qu'à la chute de l'hégélianisme, l'auteur n'en restera pas moins "une figure de philosophe curieuse à étudier", et sa doctrine correspond à l'une des dispositions les plus marquées du siècle, à "cette humeur noire qui a dominé en poésie depuis cinquante ans, et qui a envahi beaucoup d'âmes sérieuses". En outre, il y a, chez Schopenhauer, à côté du philosophe, un admirable écrivain qui survivra

(1) Voir Revue de métaphysique et de morale, janvier, mai, juillet, novembre 1909 et mai, septembre 1910, où cette correspondance est publiée.

par la force de son style. Après le compte rendu de la rencontre et après le résumé de la vie de Schopenhauer, Challemel-Lacour expose brièvement et parfois d'une manière assez simpliste, les principaux thèmes de la métaphysique, de l'esthétique et de la morale schopenhauériennes, dont il fait ressortir l'unité.

Une partie de cet article avait été rédigée avant 1870 sans être publiée. Entre 1861 et 1869, l'auteur avait, en effet, composé un certain nombre d'essais qui ne devaient être publiés que beaucoup plus tard en 1901 sous le titre collectif Etudes et réflexions d'un pessimiste. D'après Joseph Reinach, qui écrira la préface de ce recueil, cet article tel qu'il parut dans la Revue des Deux Mondes en 1870 connut un grand retentissement, tandis que les premières publications sur Schopenhauer, celles de Dollfus, de Foucher de Careil, par exemple, n'avaient intéressé qu'un petit nombre de lettrés: "Challemel fut vraiment le Colomb qui découvrit pour la France le monde nouveau de Schopenhauer ..." (1). Il s'agit, en effet, d'un article facilement accessible, grâce à sa simplicité et à son style anecdotique, à ceux qui n'avaient aucune formation philosophique ni même littéraire. Le fait même qu'il a paru dans la Revue des Deux Mondes, qui s'adressait à un public relativement large, le rendait propre à attirer l'attention du plus grand nombre et à gagner à la cause schopenhauérienne une clientèle plus étendue.

Egalement en 1870, non en France, mais en français et adressé à des lecteurs français, paraît un assez curieux opuscule, dont l'auteur professe un véritable culte pour le philosophe de Francfort. Ce petit livre d'Alexandre de Balche, intitulé M. Renan et Arthur Schopenhauer. Essai de critique, est publié à Odessa, "chez l'auteur", mais en commission chez Brockhaus de Leipzig. Il comporte une analyse de La Monarchie constitutionnelle en France de Renan, suivie de la traduction d'un article de

(1) P. Challemel-Lacour, Etudes et réflexions d'un pessimiste, Paris, Fasquelle, 1901, pp. 3-4.

Schopenhauer concernant la politique et la jurisprudence. Cette traduction a été inspirée par l'ignorance où se trouvent, à l'avis d'Alexandre de Balche, les savants français en matière de philosophie allemande. Que ce génie qui est parti des résultats obtenus par Kant pour arriver à une hauteur et à une puissance d'idées que nul homme de son siècle n'a atteintes ait été méprisé en France, cela s'explique par l'hostilité des penseurs hégéliens, qui régnaient en philosophie:

Mais que des professeurs de l'Institut en France,
où la science se pique d'être indépendante,
puissent ne pas connaître les oeuvres de l'homme
qui a réfuté dans ses écrits, avec la clarté et
la logique serrée du génie, tous les sophismes
débités par Hegel et ses disciples, sophismes
dont se nourrissent jusqu'à ce jour la plupart
des philosophes français ...

- voilà ce qui est impardonnable (1). Que les Français reconnaissent donc ce "génie méconnu" et ses idées, que dix ans après sa mort "il est honteux d'ignorer". La vie de Schopenhauer prouve combien "la rapidité de la renommée d'un homme est en raison inverse de son mérite" (2).

Mais, malgré ces accusations, il semble bien que les Français s'intéressent de plus en plus à Schopenhauer, ainsi qu'à son plus illustre disciple, Edouard von Hartmann, dont la célèbre Philosophie de l'inconscient a paru en Allemagne en 1867. A l'occasion de la troisième édition, très augmentée, de cet ouvrage, qui est publiée à Berlin en 1871, le philosophe suisse, Charles Secrétan, y consacre deux articles qui paraissent dans la Revue chrétienne en septembre et octobre 1872. Il ne convient point d'entrer ici dans l'examen de ce nouveau système philosophique; nous ne le signalons que parce que l'inconscient de Hartmann procède directement de la volonté aveugle de Schopenhauer et parce que la plupart des critiques qui l'analysent

(1) Alexandre de Balche, M. Renan et Arthur Schopenhauer, Odessa, chez l'auteur, 1870, p. 2.

(2) Ibid., p. 3.

dans les journaux français ont souligné cette parenté, si bien que le succès énorme remporté par la Philosophie de l'inconscient de Hartmann a favorisé la connaissance du système schopenhauérien. Même les hommes de science ne l'ont pas négligé. En effet, le système de Hartmann, ainsi que celui de son maître, tout en formant "un anneau de la grande chaîne spéculative", nous précise Secrétan (1), fait droit en même temps "d'une manière si scrupuleuse et si complète à la direction moderne des recherches scientifiques, où l'expérience des sens règne seule à l'exclusion de toute pensée a priori". Hartmann, comme Schopenhauer, a compris que la méthode expérimentale était la seule à laquelle l'on se fiait à l'époque et, comme Schopenhauer, il s'est appuyé sur les sciences naturelles. Secrétan nous apprend que, dans le frontispice où il annonçait le programme de son ouvrage, Hartmann se proposait d'obtenir "des résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles". Quant à sa popularité si rapidement acquise, elle peut s'expliquer aussi par le caractère vif et amusant de son style: encore une leçon qu'il avait apprise chez son maître Schopenhauer.

Les milieux scientifiques français ne tardent guère d'ailleurs à s'informer sur ce nouveau système et sur cette nouvelle méthode, qui fait appel à toute la science moderne pour appuyer une métaphysique panthéiste. La Revue scientifique fait paraître dans son numéro du 7 septembre 1872 un très long article sur la philosophie de Hartmann par le critique Léon Dumont, qui, par ses expositions scientifiques et détaillées des théories de Schopenhauer et de Hartmann, a contribué à leur propagation en France. Cet article sur Hartmann, dont la Philosophie de l'inconscient est déjà arrivée à sa quatrième édition en Allemagne, contient aussi un résumé très lucide de la doctrine de Schopenhauer, et notamment de son pessimisme, où Dumont discerne un système profondément et savamment élaboré, où le tempérament n'est pour rien et qu'il faut, par conséquent, prendre au sérieux, d'autant plus que,

(1) Revue chrétienne, septembre 1872.

loin de rester un phénomène isolé, il a fait école. Bien qu'il se sépare nettement de Hartmann là où les explications transcendantes - et, avec elles, les contradictions - commencent, Dumont partage ses vues sur tous les points de l'analyse psychologique. En conclusion, l'auteur ne peut que s'étonner du succès qu'ont obtenu les quatre éditions de la Philosophie de l'inconscient dans une Allemagne qui vient de remporter une victoire militaire éclatante:

Qu'un peuple de conquérants écoute et lise avidement les théories qui lui prêchent l'ascétisme et l'anéantissement volontaire, c'est assurément un de ces faits étranges qui ne peuvent s'expliquer que par les charmes du contraste (1).

Dumont reviendra sur cette philosophie de l'inconscient, où il voit, plutôt qu'une véritable théorie de l'inconscient, un élargissement précieux de la sphère de la conscience, ainsi que sur la théorie schopenhauérienne de la volonté dont elle s'est inspirée, dans un article publié par la même revue dans sa livraison du 28 décembre 1872, et intitulé 'Conscience et inconscience'. En outre, la semaine suivante, dans le numéro du 4 janvier 1873, il y fait paraître la traduction du chapitre de Hartmann relatif à la conscience dans les plantes, inspiré d'un chapitre analogue que Schopenhauer avait consacré, dans son ouvrage De la Volonté dans la Nature, à la physiologie des plantes. Cette traduction sera, quelques jours plus tard, le 7 janvier 1873, le sujet de la 'Causerie scientifique' du grand journal quotidien Le Temps, qui, à son tour, ne tardera point à informer ses nombreux lecteurs sur ces nouveaux systèmes allemands.

Deux fois encore, au cours de l'année 1873, La Revue scientifique consacrera d'importantes études aux systèmes de Schopenhauer et de Hartmann, ce qui est assez significatif du fait même qu'il s'agit d'une revue dont le but premier était de rendre compte des nouveaux développements accomplis

(1) Article intitulé 'Edouard de Hartmann et la théorie de l'inconscient'.

dans le domaine de la science. Les deux articles sont encore dus à la plume de Léon Dumont. Le premier, un très long article sur Schopenhauer, paraît le 26 juillet et s'intitule 'La Philosophie scientifique en Allemagne: Schopenhauer'. Dumont attribue l'intérêt spectaculaire suscité depuis quelque temps par la philosophie du sage de Francfort, laquelle tend de plus en plus à remplacer les systèmes de Kant, de Schelling, de Fichte et surtout de Hegel, au progrès des sciences, qui fait ressortir d'une manière plus nette les contradictions de la métaphysique a priori avec les faits, et l'impossibilité de rendre raison d'un grand nombre de phénomènes naturels au moyen de méthodes purement déductives. On commence donc, toujours selon Dumont, à accorder plus d'estime à un penseur qui, sans rompre totalement avec les traditions de l'école kantienne, place du moins l'expérience au-dessus de la raison.

Dumont tâchera donc d'exposer, comme d'autres ont essayé de le faire, "les doctrines de ce penseur à la fois bizarre et profond, qui, par la clarté et l'élégance de son style, par les saillies vives et piquantes de son esprit humoristique, aurait tout ce qu'il faut pour plaire au public français, s'il ne devait, d'un autre côté, le rebuter par les exagérations mystiques de son pessimisme". C'est, en effet, sur ce dernier point que Dumont se sépare complètement de Schopenhauer. Esprit surtout analytique, il n'a pas su discerner l'unité de la doctrine du philosophe, ni saisir la façon dont la morale pessimiste et bouddhiste découle logiquement des prémisses métaphysiques du système. Celui-ci, à l'avis de Dumont, manque de rigueur et se gâche par un certain abus du langage. Ces reproches ne l'empêchent point cependant de fournir aux lecteurs de cette revue des aperçus perspicaces et subtils, accompagnés de très amples citations, de certains aspects essentiels de la pensée de Schopenhauer. L'article est d'ailleurs trop long et trop complexe pour que les limites de cette étude nous autorisent à l'examiner dans le détail. En outre, il a été peu lu, cela est évident, dans les milieux

purement littéraires qui nous intéressent, et si nous l'avons cité, c'est que notre tâche, dans cette partie de notre thèse, est de tracer l'infiltration graduelle des idées de Schopenhauer en France, dans quelque domaine que ce soit, et cela d'une manière strictement chronologique. Dans la partie centrale de notre étude nous verrons les répercussions qu'eut cette infiltration dans le domaine tout particulièrement littéraire. Ajoutons seulement à ce bref résumé de l'article de Dumont que l'auteur y donne une importante bibliographie des oeuvres de Schopenhauer ainsi que des nombreux ouvrages qui lui ont été consacrés, soit en Allemagne soit à l'étranger, et il recommande aux lecteurs français désireux de s'informer, entre autres, l'article de Challemel, les traductions d'Alexandre Weill, le livre de Foucher de Careil, ainsi que ses propres articles de La Revue scientifique sur Edouard von Hartmann.

Le deuxième article publié dans La Revue scientifique au cours de l'année 1873 et où il est encore question de Schopenhauer, est également l'oeuvre de Léon Dumont. Intitulé 'Histoire des théories du plaisir', il paraît dans le numéro du 8 novembre. L'auteur y passe en revue toutes les théories du plaisir depuis les Anciens jusqu'à l'époque moderne. Schopenhauer, selon Dumont, se range parmi ceux qui rapportent le plaisir et la peine aux phénomènes du désir et de la volonté, autrement dit parmi les épicuriens, mais il a tiré de ce point de vue les conséquences les plus extrêmes, qui l'ont conduit naturellement au pessimisme et à des conclusions morales que le bouddhisme prêchait, en Orient, depuis plus de vingt siècles: l'ascétisme, l'aspiration au non-être, et la doctrine de la commisération universelle des hommes.

L'année 1874 est une date importante dans les annales du schopenhauérisme en France. Elle voit, en effet, la publication du petit ouvrage de Théodule Ribot sur La Philosophie de Schopenhauer. Sans prétendre être un travail complet sur Schopenhauer ^{ce} - _Λ qui exigerait un trop gros volume - cette étude se propose d'esquisser les traits principaux de sa philosophie

et se recommande désormais à tous ceux qui, bien que peu versés dans les études philosophiques, souhaitent prendre connaissance de ce nouveau système qui commence à se faire un certain prestige. Nous verrons plus loin que Teodor de Wyzewa, l'un des théoriciens du mouvement symboliste, recommande ce livre à tous les jeunes écrivains désireux de se renseigner sur la philosophie de Schopenhauer (1), et ce n'est point le fait du hasard que la deuxième édition de ce livre paraisse en 1885, au moment où la mode du schopenhauérisme atteint son point culminant en France. On nous dit, par exemple, dans la Revue bleue du 10 mars 1888 à l'occasion d'une troisième édition de ce livre de Ribot qui vient, en 1888, d'être nommé professeur au Collège de France:

Schopenhauer est plus connu aujourd'hui, grâce à des traductions et à des études partielles; mais ce petit livre fut longtemps ce qu'on eut de mieux sur lui en France, et c'est encore ce qu'on a de plus complet.

Le livre s'impose, en effet, par son accès facile comme par sa brièveté et par sa précision serrée. Ribot commence par déplorer le fait que Schopenhauer n'ait pas encore été traduit en France et cherche à y remédier, dans une certaine mesure, en présentant à ses lecteurs de longs extraits de l'oeuvre du philosophe, extraits qu'il tire de la troisième édition allemande, celle de 1858, du Monde comme volonté et comme représentation et qu'il a dû traduire lui-même.

Laissant de côté les détails biographiques, déjà connus grâce à des biographies allemandes et, en France, aux comptes rendus de Foucher de Careil et de Challemel-Lacour, Ribot donne la parole le plus souvent au philosophe lui-même, à ce "bouddhiste égaré en Occident" (2), les nombreuses citations, suivant scrupuleusement l'ordre du Monde comme volonté et comme représentation,

(1) Voir infra, p. 580.

(2) La Philosophie de Schopenhauer, Paris, Baillière, 1874, p. 5.

étant reliées par une exposition claire et impartiale. L'auteur de cette étude était déjà connu pour son livre sur l'école empirique anglaise, pour un essai sur l'hérédité et plus récemment par sa traduction des Principes de psychologie d'Herbert Spencer (1). En outre, sa connaissance de l'allemand, comme sa formation philosophique, le rendait particulièrement bien qualifié pour entreprendre cette nouvelle étude de la philosophie de Schopenhauer, en qui se réunissaient deux tendances contraires, l'une empirique, l'autre de nature presque mystique. Ribot ne manque pas non plus de résumer la doctrine esthétique de Schopenhauer, qui, nous le savons, a souvent été passée sous silence. Il fait également un rapprochement intéressant entre la métaphysique schopenhauérienne de la musique et les doctrines musicales des Pythagoriciens, rapprochement sur lequel nous aurons l'occasion de revenir (2):

... Schopenhauer semble, écrit Ribot, par l'effort de sa pensée originale, renouveler certaines théories de l'antique pythagorisme; et toutefois cette restauration savante perd son caractère archaïque si l'on songe que de notre temps même, la musique appelée par certains critiques l'art distinctif du XIX^e siècle, a inspiré plus d'un système où la métaphysique paraissait se souvenir de Sébastien Bach et de Beethoven. Il faut avouer en effet que la musique, par l'universalité même des sentiments qu'elle exprime, se rapproche en quelque sorte de l'absolu ... (3).

Et Ribot cite un passage du Livre III (§ 52) sur la musique.

Ribot a le mérite d'insister sur l'unité du système schopenhauérien, unité qui a échappé à certains commentateurs. Il démontre les rapports logiques qui relient la morale et l'esthétique à la doctrine de la volonté. Il considère, d'ailleurs, la morale pessimiste comme la partie la plus

-
- (1) La psychologie anglaise contemporaine, Paris, Baillière, 1870;
L'Hérédité, étude psychologique, Paris, Baillière, 1873;
Principes de psychologie d'Herbert Spencer, traduits par Th. Ribot
en collaboration avec Alfred Espinas, Paris, Baillière, 1874-1875,
2 vol.
 - (2) Voir infra, pp. 483-484.
 - (3) La Philosophie de Schopenhauer, p. 116.

originale de l'oeuvre. Elle n'a rien de vague, ni d'arbitraire, ni d'excentrique, comme l'ont prétendu de nombreux critiques hostiles à Schopenhauer. Son pessimisme, déclare Ribot, "n'est pas un développement littéraire, à la façon des poètes et des prédicateurs; c'est une conclusion philosophique" (1).

Capital en lui-même, ce livre de Ribot devient d'autant plus important qu'il provoque de très nombreux commentaires, non seulement dans les revues spécialisées, mais aussi dans la grande presse, révélant ainsi la pensée du philosophe de Francfort à un public bien plus large qu'auparavant. Le livre figure dans tous les bulletins bibliographiques. Il nous est impossible de citer tous les comptes rendus qui en ont paru pendant l'année 1874.

L'Académie des sciences morales et politiques en parle au cours de sa séance du 11 juillet 1874, mais la nature plutôt conservatrice de cette institution l'empêche de montrer trop d'enthousiasme pour un système, dont l'étrangeté pourtant ni l'originale fantaisie n'excluent "une certaine pondération" (2).

Mais parmi les articles inspirés directement par le livre de Ribot, le plus intéressant de loin nous paraît celui qui est publié, le 16 septembre 1874, dans Le Temps, journal quotidien à large distribution et de tendance conservatrice, fondé en 1861 par Auguste Nefftzer, directeur de la Revue germanique. Le fait qu'un tel journal laisse la place à un article aussi long sur Schopenhauer est en lui-même significatif et nous montre à quel point la gloire de Schopenhauer s'est accrue depuis quelques années. L'auteur de l'étude, intitulée 'Schopenhauer et sa philosophie', l'écrivain Jules Soury (3), n'hésite pas à reconnaître l'énorme succès posthume remporté par le philosophe allemand. L'article débute, en effet, par la constatation que "depuis dix ans, la gloire posthume de Schopenhauer a toujours grandi",

(1) Ibid., p. 138.

(2) Voir le rapport de cette séance dans Le Temps du 18 juillet 1874.

(3) L'article sera repris dans un livre publié par Jules Soury en 1879: Portraits du XVIII^e siècle, Paris, Charpentier, 1879.

si bien que tout moraliste, tout professeur d'esthétique et même de physiologie développe les idées du philosophe dans les universités. Soury connaissait depuis longtemps déjà la pensée de Schopenhauer, mais la lecture du livre de Ribot a rafraîchi ses souvenirs et l'a entraîné à parler d'un philosophe et d'une philosophie qui lui ont toujours paru fort remarquables.

Après un bref compte rendu de la vie et du caractère de Schopenhauer, Soury résume la doctrine de Kant, dont Schopenhauer a surtout développé le côté empirique. Son analyse de la philosophie même de Schopenhauer est claire et précise, et, malgré son enthousiasme général pour la doctrine, il ne manque pas d'y relever certaines contradictions et incohérences. Après la morale bouddhiste, il voit dans l'esthétique la partie la plus originale du système, susceptible de plaire encore à bien des gens. Et pourtant, après l'idéalisme du début du siècle, le monde occidental est revenu, vers le milieu du siècle, à l'empirisme des Anglais. Edouard von Hartmann possède, d'après Soury - et nous l'avons déjà constaté plus haut - une science des phénomènes de la vie et de l'univers qui égale au moins celle d'Herbert Spencer. Ce ne sera qu'au fur et à mesure que la réaction contre cet esprit positiviste se fera plus violente que le côté idéaliste et mystique de la pensée de Schopenhauer sera exalté en France, surtout dans les milieux littéraires, mais nous avons déjà constaté qu'elle avait aussi un autre côté qui n'était nullement incompatible avec les leçons des sciences naturelles.

Quant aux lecteurs de la Revue politique et littéraire (1), la publication du livre de Ribot leur avait été signalée par Auguste Penjon dans un article du 25 avril 1874 sur Schopenhauer. Bien qu'il ne croie pas que le système de Schopenhauer puisse jamais devenir populaire, ce critique est de l'avis que l'on ne peut pas rester indifférent à un philosophe, dont les théories font encore tant de bruit en Allemagne et dont le principal disciple Edouard von Hartmann connaît un succès aussi retentissant. Comme

(1) Ancienne Revue des cours littéraires, et future Revue bleue.

tant de commentateurs de cette époque tournée vers la science, Penjon fait ressortir la réunion chez Schopenhauer d'un idéalisme transcendantal et d'un réalisme empirique, mais, tout en exprimant une profonde admiration pour certains aspects de la pensée de Schopenhauer et de sa méthode, il a, en fin de compte, peu de sympathie pour ce système qui, à son sens, néglige le meilleur de la nature humaine. Il n'en donne pas moins un résumé assez complet, bien que peu objectif.

La gloire de Hartmann continue à s'accroître en France au cours de cette année 1874, et les critiques qui se mettent à analyser ce nouveau système manquent rarement de signaler ses origines dans la doctrine schopenhauérienne de la volonté. Le directeur de La Critique philosophique, Charles Renouvier, consacre à la philosophie de l'inconscient une série d'articles qui paraissent dans sa revue entre février et novembre 1874 (1). Un aussi long examen était dû à un livre qui connaissait tant de succès et qui compte déjà tant d'éditions en Allemagne. Renouvier parle de Schopenhauer dans tous ces articles.

La Revue des Deux Mondes ne peut plus laisser ses lecteurs dans l'ignorance de cette nouvelle philosophie, dont la cinquième édition avait paru à Berlin en 1873. Le 1^{er} octobre 1874 elle fait paraître dans ses pages une étude très détaillée de la philosophie de l'inconscient. Toute la première partie de ce long article, rédigé par Albert Réville, est consacrée à Schopenhauer. Mais Réville ne témoigne guère d'une véritable compréhension de l'oeuvre de Schopenhauer dans ce qu'il a d'essentiel. Son appréciation reste superficielle, et il attache trop d'importance au pessimisme en général, sans bien élucider la signification profonde de la morale dans le contexte du système. Il ne tient pas compte de l'esthétique de Schopenhauer, sans doute parce que c'est cette partie de l'oeuvre qui a eu le moins d'emprise sur

(1) 12 février, 14 mai, 11 juin, 23 juillet, 6 août, 17 septembre et 5 novembre.

Hartmann.

L'esthétique de Schopenhauer sera l'objet d'une autre étude parue la même année, cette fois-ci dans le Journal des savants. Cette étude, dont l'auteur est le philosophe français Charles Lévêque et qui est également inspirée par la publication du livre de Ribot, paraît dans le numéro de décembre 1874. D'après le témoignage de ce nouveau commentateur, l'oeuvre du philosophe a commencé seulement vingt ans auparavant à attirer l'attention du public, simultanément en Allemagne, en Angleterre et en France, et Lévêque attribue ce succès subit au recul progressif de l'hégélianisme. Les ouvrages qui, en France, ont été consacrés au philosophe de Francfort - et il cite ceux de Foucher de Careil, de Challemel-Lacour et de Léon Dumont - ont été accueillis par le public français avec une grande faveur. Le livre de Ribot a complété en quelque sorte ces ouvrages précédents et constitue un manuel bref mais exact de la philosophie de Schopenhauer. Le système de celui-ci se recommande, d'après Lévêque, par sa hardiesse, par ses origines à la fois bouddhistes, platoniciennes et kantienne, mais surtout par les liens qui le rattachent, en même temps qu'à l'idéalisme, à la nouvelle philosophie empirique.

Après une brève analyse de la métaphysique de Schopenhauer, qui suit les lignes de l'étude de Ribot, Lévêque en vient à l'exposition de l'esthétique, où il voit une sorte de platonisme modifié et dont il montre la source dans la doctrine métaphysique. Cet article constitue l'un des commentaires les plus complets et les plus précis qui aient paru jusque-là de la philosophie schopenhauerienne de l'art, laquelle est l'un des traits de la doctrine du philosophe qui exercera la plus grande influence sur les écrivains français de l'époque symboliste.

Arrivé ainsi à l'année 1875, nous avons constaté les progrès étonnants de l'infiltration en France de la pensée de Schopenhauer, qui est en voie de devenir le plus connu des philosophes allemands. C'est ce que fait remarquer, en janvier 1875, un commentateur de la Revue critique, parlant des Considérations intempestives de Nietzsche, écrites sous l'influence dominante

de Schopenhauer et dont la troisième partie, qui avait paru en 1874, était consacrée à "Schopenhauer éducateur". Schopenhauer, écrit ce critique, après avoir vécu pendant de longues années au milieu de l'indifférence universelle, est devenu le plus lu et le plus goûté des philosophes d'Outre-Rhin:

Les officiers l'emportent avec eux en campagne, les hommes du monde et les femmes mêmes s'en nourrissent avec passion (1).

D'après ces observations, Schopenhauer semble déjà devenir le philosophe à la mode qu'il sera en France pendant les années '80.

Mais même parmi les philosophes, Schopenhauer est loin d'être indigne d'attention. C'est l'avis de Charles Lévêque, qui publie en juin 1875, toujours dans le Journal des savants, un deuxième article sur Schopenhauer, inspiré par le livre de Ribot. Cette fois-ci il se donne pour but de marquer avec plus de précision qu'il ne l'avait fait dans l'article précédent la place qu'occupe la philosophie de Schopenhauer dans le développement de l'idéalisme germanique à partir de Kant et de mesurer la valeur de "ce système bizarre, qui offense le bon sens et stimule la curiosité, qui fatigue la raison et cependant l'intéresse", et qui cherche à renouveler ainsi qu'à réorganiser scientifiquement les doctrines idéalistes précédentes. Avec ces doctrines, même avec celles de Hegel, le système de Schopenhauer a, selon Lévêque, plus de ressemblances que l'auteur ne l'avoue, à part la différence, évidente, de terminologie, à laquelle il ne faut pas se laisser prendre. Toute la seconde partie de cette étude consiste en une analyse parallèle des doctrines esthétiques de Schopenhauer et de Hegel. Malgré ses préférences très nettes pour la pensée hégélienne, Lévêque n'en contribue pas moins, par sa critique pénétrante du système de Schopenhauer, à répandre ses idées en France.

A la bibliographie des principaux ouvrages consacrés, en langue

(1) Revue critique, 23 janvier 1875, p. 63.

française, à Schopenhauer, qu'il avait jointe à son article de décembre 1874, Lévêque ajoute, dans ce deuxième article, une nouvelle Histoire de la philosophie que vient de faire paraître le philosophe français Alfred Fouillée. Le chapitre X de ce livre est consacré aux successeurs de Kant: Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer. Fouillée attribue à Schopenhauer métaphysicien une place intermédiaire entre son maître Kant, qui avait abouti à la conclusion que la métaphysique ne pouvait rien savoir, et son ennemi Hegel, pour qui elle pouvait tout savoir. Pour Schopenhauer, la métaphysique n'est valable qu'à condition qu'elle embrasse et systématise l'expérience tout entière. Plus tard Fouillée s'intéressera beaucoup à la morale schopenhauerienne (1).

Un philosophe de l'école kantienne en France, Désiré Nolen, professeur de philosophie à l'Université de Montpellier, publie en 1875 sa thèse de doctorat, qui a pour sujet: La Critique de Kant et la métaphysique de Leibniz. La quatrième partie de cette thèse, publiée la même année chez Baillière, est consacrée, elle aussi, aux successeurs de Kant, dont Schopenhauer, ce qui nous prouve à nouveau - si nous avons encore besoin de preuve - que le système de Schopenhauer est à présent bien plus qu'un simple objet de curiosité, qu'il commence, au contraire, à occuper une place importante dans les travaux philosophiques de spécialistes et que son auteur commence à être étudié, au même titre que Kant, comme un représentant sérieux de la philosophie allemande. Son système est particulièrement précieux, nous dit Nolen, en ce qu'il nous montre que la critique de Kant n'a nullement détruit la métaphysique, mais l'a seulement obligée à se mettre en harmonie avec les exigences nouvelles de la science et de la conscience modernes.

Et c'est là, nous semble-t-il, l'une des raisons principales pour lesquelles la pensée de Schopenhauer, bien plus que celle de ses illustres devanciers, connaît à cette époque un véritable essor. Plus tard, à partir

(1) Voir infra, p. 96.

de 1880 surtout, Schopenhauer profitera de nouvelles tendances et sera exalté pour des raisons toutes différentes de celles qui ont contribué à son premier succès.

Les annales schopenhauériennes de 1875 ne seraient guère complètes si elles ne faisaient pas mention de l'ouvrage d'Edgar Quinet sur L'Esprit nouveau, dont quatre éditions paraissent en 1875. Dans le Livre VI de cet ouvrage, intitulé "L'esprit nouveau dans la philosophie. - Philosophie du désespoir", Quinet se propose de voir où en est, à l'époque où il écrit, la métaphysique allemande. Au lieu de la jubilation que l'on s'attendrait à trouver dans la philosophie après la brillante victoire militaire que vient de remporter l'Allemagne sur la France, Quinet ne discerne partout que la satiété, le dégoût des choses divines et humaines, et même l'horreur de l'existence. Il renvoie son lecteur au Monde comme volonté et comme représentation de Schopenhauer et à la Philosophie de l'inconscient de Hartmann, s'il veut se convaincre que le dernier mot de la philosophie allemande est dans cet aveu: "Vanité, tout est vanité" (1). Quinet résume ensuite, à l'intention de ses lecteurs et sous la forme d'un dialogue imaginaire entre lui-même et Hartmann, les principes de cette philosophie et finit, au Livre VII, par la réfuter entièrement comme artificielle. L'horreur de l'existence chez les bouddhistes était un sentiment né des choses, chez les Allemands victorieux elle ne peut être qu'un jeu d'esprit, que "la plainte philosophique du Sybarite" (2).

Nous ne ferons ici qu'une allusion passagère à un autre ouvrage que nous analyserons plus longuement dans un autre chapitre et qui paraît également en 1875. Il s'agit du célèbre livre en deux volumes d'Edouard Schuré sur Le Drame musical. Au cours du premier volume Schuré donne une exposition de l'esthétique musicale de Schopenhauer, dont il cite des extraits.

(1) Voir Edgar Quinet, L'Esprit nouveau, Paris, Dentu, 1875, p. 271.

(2) Ibid., p. 307.

Le deuxième volume est tout entier consacré à Richard Wagner. Nous verrons plus loin à quel point Wagner s'est inspiré de Schopenhauer pendant une phase capitale de son développement. La pénétration en France du wagnérisme a favorisé à son tour l'éclosion du schopenhauérisme, les deux doctrines étant même souvent confondues.

Le mois de janvier 1876 voit la création en France d'une très importante revue de philosophie, dont la direction est assurée par Ribot. La Revue philosophique de la France et de l'étranger, paraissant désormais tous les mois, aura comme but de renseigner les Français sur tout ce que l'on pense, tant en France qu'à l'étranger (1). Par ses articles originaux, par ses comptes rendus et analyses d'ouvrages, cette revue fournira pendant longtemps un tableau complet et exact du mouvement philosophique dans ses manifestations diverses. Dans le deuxième numéro, celui de février 1876, nous trouvons, dans un article de W. Wundt sur la 'Mission de la philosophie dans le temps présent', une allusion à la diversité des opinions en France quant aux philosophes du passé:

Et quelle diversité se rencontre dans les opinions quand nous portons nos regards sur le champ du débat philosophique lui-même? Ici les uns louent Hegel ou Herbart ou Schopenhauer comme le penseur dans lequel la spéculation a trouvé son expression dernière. D'autres remontent à Kant (...)
D'autres enfin prétendent même que le grand Aristote avait, sur les points essentiels, porté la philosophie à la perfection ...

Dans un article du même numéro sur 'L'esthétique allemande contemporaine', Charles Bénéard, traducteur de L'Esthétique de Hegel (2), tente à son tour d'expliquer le récent succès éclatant, qu'il qualifie déjà de "vogue", dont jouit la philosophie de Schopenhauer par sa compatibilité avec l'esprit scientifique moderne:

(1) Voir premier numéro, janvier 1876.

(2) Traduite entre 1840 et 1851.

Ce qui surtout explique son récent succès et l'attrait qu'il offre à beaucoup d'esprits, c'est, outre le talent de l'écrivain et la verve qu'il déploie dans la polémique, son érudition variée et la clarté de son exposition, l'alliance étroite de sa doctrine avec le naturalisme, le commerce intime qu'il entretient avec les sciences de la nature dont il parle la langue, et sait ingénieusement s'approprier les découvertes.

En outre, Schopenhauer avait tout ce qu'il fallait pour être aussi un grand esthéticien:

Chez lui, poursuit Bénard, aux qualités du penseur se joignent le sens de l'art, exercé et cultivé, l'imagination et le goût, une érudition étendue et variée, et lui-même est artiste.

Une partie de cet article est donc consacrée à l'étude de l'esthétique schopenhauérienne, partie intégrante du système et qui ne mérite point d'être dédaignée.

Les numéros de juin et de juillet de la Revue philosophique contiennent deux très longs articles d'Edouard von Hartmann, qui figure souvent au sommaire de cette revue, du moins pendant les premières années de son existence et dont la Philosophie de l'inconscient est parvenue en Allemagne aux honneurs d'une septième édition, ce qui pour un livre de plus de douze cents pages n'est pas un succès médiocre. Ces articles, traduits en français par Ribot, sont inspirés par les Nouvelles lettres sur la philosophie de Schopenhauer que vient de faire paraître Julius Frauenstädt (1). Hartmann attend avec impatience le moment, qu'il croit proche, où l'on va entrer dans une phase, pendant laquelle, la divinisation du maître étant passée, l'on pourra arriver à une appréciation historique et objective de son système. Cette période est déjà atteinte en Allemagne, où Schopenhauer est étudié, d'après Hartmann, presque autant que Kant, dans les chaires de philosophie et dans les revues philosophiques; en France l'expansion de ses

(1) Leipzig, Brockhaus, 1876.

idées ne fait que débiter.

Pour ce qui est de la Revue philosophique, elle parlera très souvent, dans presque toutes ses livraisons, de la philosophie de Schopenhauer et de ses disciples. Les livraisons de janvier et de février 1877, par exemple, contiennent encore deux longs articles de Hartmann sur 'Un nouveau disciple de Schopenhauer, J. Bahnsen'.

La Revue scientifique continue à accorder une attention régulière à l'oeuvre de Hartmann. Le numéro du 3 juin 1876 contient un article de Léon Dumont ('La philosophie religieuse en Allemagne') sur la religion de l'avenir dans l'oeuvre de Strauss et de Hartmann. L'année précédente Hartmann qui, selon Dumont, passe en Allemagne pour l'un des plus grands penseurs du dix-neuvième siècle, avait publié un petit livre intitulé La Religion de l'avenir, dont la traduction française vient de paraître. Après un résumé des idées religieuses de Strauss et de Hartmann, lesquelles ne nous concernent nullement ici, Dumont explique le "succès populaire" de la Philosophie de l'inconscient, un peu de la façon dont nous avons déjà expliqué, en partie, la popularité de Schopenhauer, c'est-à-dire par "un mélange piquant, étrange, de paradoxes et de vérités, de conceptions d'une extrême hardiesse et de vues surannées, de témérités et de banalités, d'une immense érudition scientifique et de rêveries mystiques". Dumont lui-même ne croit ni au matérialisme scientifique ni au spiritualisme traditionnel. Il se prononce, au contraire, pour une sorte de panthéisme, combiné avec la théorie de l'évolution, qui aurait pour effet de replacer les sociétés humaines dans des conditions normales de développement moral, au lieu des conditions artificielles et difficiles que l'illusion spiritualiste leur avait imposées. Il ne faut pas chercher de finalité: tout est vanité dans l'univers sauf Dieu lui-même et la conservation de son énergie sous ses incessantes transformations.

Quelques mois plus tard Dumont entreprendra une série d'articles sur ces mêmes questions, sur 'Le transformisme et les causes finales'. Le

deuxième article de cette série, qui paraît dans La Revue scientifique du 14 octobre 1876, est consacré à Hartmann. Le numéro du 18 novembre contient une traduction, par Hartmann lui-même, d'un long extrait de la Philosophie de l'inconscient sur 'L'origine de la conscience'. La mort de Dumont en janvier 1877 vient mettre fin à ces comptes rendus, précieux par la clarté de leur exposition. On nous apprend, en outre, dans une notice nécrologique, publiée dans la Revue philosophique du mois de février 1877, que Dumont préparait un livre sur Hartmann.

1876, c'est également l'année de la publication des Dialogues philosophiques de Renan, rédigés cependant dès 1871. Nous verrons dans un autre contexte que cet ouvrage contient une reproduction de la théorie schopenhauérienne du vouloir-vivre et de l'illusion universelle dont l'homme est la victime impuissante (1). C'est également au cours de cette année que Renan encourage son ami Charles Ritter à préparer un choix, en un volume, des parties les plus frappantes de l'oeuvre de Schopenhauer, car - l'expression est de Renan - "la curiosité est fortement attirée de ce côté" (2).

Nous arrivons ainsi, avec l'année 1877, à l'époque des premières traductions, en langue française, de l'oeuvre de Schopenhauer. Les premières tentatives sont de portée restreinte, mais le processus est entamé, et en moins de dix ans toutes les oeuvres du philosophe auront été traduites en français. Nous avons déjà commenté les traductions partielles au fur et à mesure qu'elles ont paru dans des revues en France, ainsi que les larges extraits publiés par Ribot dans son livre sur Schopenhauer, mais la première traduction intégrale d'une oeuvre du philosophe paraît au début de l'année 1877. Il s'agit de l'Essai sur le libre arbitre, traduit par Salomon Reinach et publié chez Baillière, qui sera l'éditeur français de toutes les

(1) Voir infra, pp. 200-202.

(2) E. Renan, Oeuvres complètes, Paris, Calmann-Lévy, 1947-1961, vol. X, p. 705: lettre du 7 juillet 1876. Voir infra, p. 203.

traductions françaises de Schopenhauer.

Baillièrre sera aussi, cette même année, l'éditeur de la première traduction française de la Philosophie de l'inconscient de Hartmann. Cette traduction, en deux volumes, entreprise avec la coopération du philosophe lui-même, est l'oeuvre de Désiré Nolen, d'après qui le succès de ce livre de Hartmann peut être regardé comme l'événement philosophique le plus considérable qui se soit produit en Europe depuis dix ans. Ce succès, ainsi que la popularité tardive de l'école de Schopenhauer sont dûs en partie à ce que ces nouveaux systèmes s'écartent moins que ceux de leurs prédécesseurs des méthodes et des conclusions de la science positive et à ce que leurs auteurs n'hésitent point à faire de multiples emprunts à toutes les sciences. Car le plus grand philosophe, à l'avis de Nolen, c'est celui qui ne dédaigne ni les faits ni les principes, qui ne sacrifie ni le particulier au général ni la forme à la matière, qui évite les écueils qui guettent l'idéaliste pur ou l'empiriste exclusif, et qui sait réunir l'idéal et le réel. Or, voilà précisément ce qui constitue l'un des principaux mérites des systèmes de Schopenhauer et de Hartmann.

Le succès du système de Hartmann ne se borne nullement aux milieux philosophiques. D'après Nolen, il a rallié les suffrages les plus divers, il a été accueilli partout avec le même enthousiasme, ses adeptes s'étendant de la femme mondaine jusqu'au professeur de philosophie, en passant par les théologiens, les hommes politiques et les littéraires, grâce, en particulier, à son style limpide, accessible à tous, et au fait que sa lecture n'exige aucune connaissance préalable de doctrines antérieures. En ceci, plus encore que celui de Schopenhauer, le système de Hartmann était susceptible de devenir une philosophie "populaire". Dans le résumé admirablement clair qui précède la traduction, Nolen fait de nombreux rapprochements avec les idées de Schopenhauer. Certains aspects du système de celui-ci, notamment la métaphysique de l'amour, sont déjà si bien connus en France, dit Nolen, qu'ils n'ont point besoin d'être exposés. Enfin, il est presque inutile

d'ajouter que cette traduction fut assez largement commentée dans la plupart des journaux et revues de l'époque.

D'avril à juin 1877, Paul Janet, dont le livre sur Les Causes finales, paru l'année précédente, avait contenu des allusions à la question de la finalité dans l'oeuvre de Schopenhauer et de Hartmann, publie dans les pages de la Revue des Deux Mondes trois articles sur 'La Métaphysique en Europe depuis Hegel'. Les deuxième et troisième articles de cette série, parus respectivement le 15 mai et le 1er juin, sont consacrés à Schopenhauer et à sa philosophie de la volonté. Non seulement cette philosophie de la volonté prévaut en Allemagne depuis le recul de l'hégélianisme, disait déjà Janet dans le premier des trois articles, qui paraît le 15 avril, mais elle a commencé à pénétrer en France, où quelques "jeunes esprits, en quête du nouveau, sans avoir trop l'air de la bien comprendre, ont cru y trouver ce qu'ils cherchaient" (1). Le premier des deux articles sur Schopenhauer (2) contient une esquisse de la vie et de la personnalité du philosophe; le deuxième (3) contient une étude de sa doctrine et des modifications qu'y a apportées Hartmann dans sa Philosophie de l'inconscient. Janet explique le succès tardif de la pensée de Schopenhauer par le fait qu'en 1819, année du Monde comme volonté et comme représentation, la pensée était engagée dans une voie de confiance en la raison humaine. Une philosophie pessimiste, pleine de mépris pour l'intellect, une philosophie qui préconise l'anéantissement de la volonté et qui place le bonheur suprême dans le nirvâna bouddhiste, avait donc peu de chances de séduire les esprits. Ce n'est qu'à partir de 1848, toujours selon Janet, que cette veine de confiance illimitée en la raison humaine commence à s'épuiser. L'heure du scepticisme étant venue, la doctrine de Schopenhauer devenait acceptable. Conciliant les deux points

(1) Article intitulé 'La philosophie de la liberté'.

(2) 'Un philosophe misanthrope', RDM, 15 mai 1877.

(3) 'La philosophie de la volonté et la philosophie de l'inconscient', RDM, 1er juin 1877.

de vue, idéaliste et réaliste, elle répondait parfaitement aux besoins du temps nouveau. Ainsi, dit Janet, "Schopenhauer s'empara tout à coup des imaginations et des esprits, et conquit sa place et son rang parmi les étoiles de première grandeur en philosophie" (1).

Mais comme tant de critiques avant lui, Janet ne saisit pas l'unité du système de Schopenhauer et refuse de voir dans le pessimisme un fond philosophique. Il n'y voit que la philosophie du romantisme et des poètes, une philosophie faite pour les femmes. Ce sont celles-ci, d'après Janet, qui ont assuré, du moins en partie, la vogue du pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann. C'est là, à notre avis, un jugement totalement faux du pessimisme schopenhauérien, mais nous serons amené plus loin à reconnaître que c'est par un tel pessimisme, qui n'a rien de philosophique, que Schopenhauer a trop souvent été connu en France. La vogue, dont Janet parle déjà ici, ne fait que commencer. Elle prendra, au cours des dix prochaines années, des dimensions hors mesure.

Un autre professeur de la Sorbonne, dont nous aurons l'occasion de reparler à maintes reprises, Elme-Marie Caro, qui appartenait à la même école spiritualiste, anti-matérialiste que Janet, publie en 1877 et en 1878, également dans la Revue des Deux Mondes, une importante série d'articles sur 'La Maladie du pessimisme au dix-neuvième siècle'. Le premier de ces articles, consacré à Leopardi, en qui Caro voit un "précurseur de Schopenhauer" et qui était connu en France depuis un certain temps déjà, grâce à des livres, à des articles et à des traductions (2), paraît le 15 novembre

(1) Ibid.

(2) Sainte-Beuve avait parlé de Leopardi dès 1844 dans ses Portraits contemporains, vol. III, pp. 363-422; des articles lui sont également consacrés: voir, par exemple, les articles de Charles de Mazade, RDM, 1er avril 1861, et de Bourbon des Monte dans Le Correspondant, 1er juillet 1863; Valéry Vernier publie, en 1867, une traduction de ses poésies, précédée d'une préface, et en 1870 une traduction de ses oeuvres en prose paraît dans Le Constitutionnel du 9 février; Louis Baunard parle du poète italien dans son livre sur Le Doute et ses victimes (1870) et Amédée Roux dans son Histoire de la littérature italienne contemporaine (1870), pp. 172-185; enfin, en 1874 Auguste Bouché-Leclercq publie, chez Didier, un livre sur Giacomo Leopardi, sa vie et ses oeuvres.

1877. Caro commence par déplorer le fait qu'à cette époque de progrès industriel et scientifique, dont l'homme devrait être fier, une philosophie qui maudit la vie et qui réfute cet optimisme se fait connaître par les nombreuses discussions qu'elle suscite et "se propage par une contagion subtile dans un certain nombre d'esprits qu'elle trouble" (1). Nous reverrons plus loin la sévérité extrême de Caro à l'égard de ceux qui sont atteints de cette maladie du pessimisme, qu'il dédaigne comme étant purement intellectuelle, de cette sorte de "raffinement malsain" (2). Il s'agit pourtant d'un phénomène qui est loin d'être sans intérêt et d'une crise singulière qui a frappé vers la même époque presque toute l'Europe. Ce sont les expressions diverses de ce phénomène et de cette crise générale que Caro, qui était avant tout un moraliste, se propose d'examiner dans ses articles de la Revue des Deux Mondes.

La deuxième étude, publiée dans la Revue du 1er décembre 1877, a pour sujet le pessimisme allemand, ainsi que son influence et son avenir, tels que les voit Caro. Celui-ci s'intéressait peu aux doctrines métaphysiques en elles-mêmes, où il ne voyait que creuses formules et déductions abstraites, mais presque toujours à leurs conséquences morales. Et quand il en vient à la pénétration en France de ce pessimisme, dont Schopenhauer est le chef incontesté, il ne peut que s'étonner qu'une philosophie en apparence si contraire à l'esprit français, puisse trouver des adeptes. Et pourtant il ne peut nier qu'il y ait eu même en France "des atteintes irrécusables de ce mal, qui tend à devenir cosmopolite, dans certains esprits que le culte de l'idéal et la croyance au devoir semblaient devoir préserver de toute contagion semblable" (3). Il pense notamment à Renan, chez qui rien ne laissait prévoir la note pessimiste des Dialogues philosophiques.

(1) RDM, 15 novembre 1877, repris dans E.-M. Caro, Le Pessimisme au XIX^e siècle, Paris, Hachette, 1878, p. II.

(2) Ibid., p. III. Voir aussi infra, p. 111 et p. 224.

(3) Ibid., p. 95: RDM, 1er décembre 1877.

Caro condamne l'effet nocif de "cette vogue inouïe" (1), dont jouit, à l'époque où il écrit, la philosophie du désespoir. Mais tout en la combattant et en mettant ses lecteurs en garde contre elle, il éveille la curiosité du public et contribue, par les analyses perspicaces et subtiles qu'il donne de ces doctrines dans ses articles de la Revue des Deux Mondes, dans ses cours et conférences, à les répandre. Il ne s'agit peut-être que d'une crise, comme Caro l'affirme, mais c'est une crise bien réelle et qui commence à atteindre des proportions considérables en France.

Le troisième article, 'La libération du monde', qui date du 15 mai 1878, étudie les voies de salut proposées par Schopenhauer et qui permettront à l'homme d'échapper aux prises du vouloir-vivre, voies que Caro n'approuve nullement.

Ces études de Caro seront réunies, remaniées et augmentées, en 1878 dans son important livre sur Le Pessimisme au XIX^e siècle, qui connaîtra un grand succès et qui favorisera à son tour, par l'intérêt qu'il suscite, la dissémination en France des doctrines schopenhauériennes, auxquelles la majeure partie du livre est consacrée. Il constitue l'une des expositions les plus fidèles et les plus complètes qui aient paru jusque-là du pessimisme, de ses origines, de ses phases diverses, de ses principes essentiels, de ses conclusions dernières et de ses représentants les plus originaux.

La Revue philosophique de Ribot continue, au cours des années 1878-1879, à suivre les progrès du pessimisme, à faire paraître des études sur Schopenhauer et sur ses disciples et à rendre compte des travaux publiés en France et dans d'autres pays sur ces sujets. D'avril à juin 1879, par exemple, elle fera paraître trois longues études de Th. Reinach sur 'La morale du pessimisme', telle qu'elle a été conçue dans le système de Schopenhauer et surtout dans celui de Hartmann.

Schopenhauer atteint même les honneurs de la grande presse

(1) Ibid., p. 278.

quotidienne, grâce à un long article du critique d'art Théodore Duret, publié dans Le Siècle du 28 mars 1878. Après une introduction, où il nous présente la vie et l'oeuvre du philosophe de Francfort, Duret analyse son système à l'intention des lecteurs de ce journal. Tout en croyant que la théorie de la volonté aboutit à une explication du monde aussi inexplicable que la théorie qu'elle était destinée à expliquer, l'auteur de cet article reconnaît le succès éclatant remporté récemment par la philosophie de Schopenhauer, bien plus éclatant, dit-il, que celui réservé aux autres systèmes métaphysiques importés d'Outre-Rhin. Il semble, en effet, à Duret que le système de Schopenhauer n'ait pas partagé le discrédit général qui s'est attaché à toute métaphysique et qu'alors que les grands échafaudages philosophiques de Hegel et de Schelling se sont écroulés, le sien ait survécu et ait même reçu une consécration nouvelle dans les écrits de disciples tels que Hartmann. Cela ne peut s'expliquer que par le caractère scientifique et empirique de sa pensée:

C'est que son système, écrit Duret, semble plus
que tout autre concorder avec la réalité des faits.

Cet article de Duret se recommande surtout par sa simplicité, par son admirable clarté et par la vue d'ensemble qu'il réussit à fournir au grand public des doctrines de Schopenhauer. Cette simplicité et cette clarté proviennent sans doute du fait que Duret lui-même n'était pas philosophe, mais critique d'art. Cet article sera d'ailleurs repris dans son recueil d'essais Critique d'avant-garde, publié en 1885 et sur lequel nous reviendrons dans un tout autre contexte (1).

1878 voit également la publication dans un grand journal quotidien de deux articles sur Schopenhauer, écrits par Jean Bourdeau et qui serviront de préface au célèbre livre d'extraits: Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer que Bourdeau publiera en 1880 (2). Ces deux articles avaient

(1) Voir infra, p. 448.

(2) Voir infra, p. 87.

paru dans le Journal des débats du 28 septembre et du 5 octobre 1878.

Taine y fait allusion dans une lettre à Caro, le 5 octobre 1878:

Présentez à Bourdeau mes félicitations pour ses deux articles des Débats. Voilà de la critique française aussi sensée que spirituelle (1).

Dans ces articles Bourdeau tâche à son tour d'expliquer le prestige dont avait joui l'oeuvre de Schopenhauer en Allemagne à la fin de la vie et surtout après la mort de l'auteur, et l'intérêt particulier que, récemment, les Français manifestent à son égard. D'après Bourdeau, s'il n'y avait chez le philosophe de Francfort qu'un simple système de métaphysique, quelque génial et original qu'il fût, personne ne le lirait. On rencontre pourtant, en parcourant ses écrits, non seulement un métaphysicien, mais un moraliste, un humoriste et peut-être avant tout un écrivain clair et accessible à un public assez étendu. Schopenhauer s'est même tourné explicitement vers le grand public, auquel il adresse ses Parerga et Paralipomena, où il "sollicite les suffrages des honnêtes gens qui ne se piquent pas de métaphysique" (2). Bref, par certains côtés, selon Bourdeau, Schopenhauer est un philosophe populaire. Mais, en fait, la curiosité toute nouvelle que suscitent certains aspects, plus superficiels, de son oeuvre, ne manquera pas de s'étendre à ses ouvrages proprement philosophiques.

Il est particulièrement intéressant de constater que dans cette étude - et cela, rappelons-le, dès 1878 - Bourdeau explique aussi le retentissement subit de la philosophie de Schopenhauer par la maladie du pessimisme qui caractérise cette fin de siècle et qui, dans une certaine mesure et avec des nuances diverses, a caractérisé le dix-neuvième siècle tout entier. C'est précisément ce que nous chercherons à établir au cours des chapitres à venir.

(1) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. IV, 2^e éd., Paris, Hachette, s.d., p. 80.

(2) Citation reprise dans J. Bourdeau, Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer, Paris, Baillière, 1880, p. 5.

Le culte de Schopenhauer - et il est significatif que Bourdeau emploie déjà le mot culte (1) - ne penche pas vers son déclin, si l'on en juge, dit-il, d'après le nombre toujours croissant de livres et d'articles publiés sur la vie et sur la pensée du philosophe: "De la Russie jusqu'à l'Amérique sa voix éveille chaque jour de nouveaux échos" (2). A la différence de Caro, Bourdeau croit que Schopenhauer convient particulièrement bien à l'esprit français, grâce à sa parenté spirituelle avec Pascal et avec Chamfort, auteurs pour qui Schopenhauer professait une forte admiration et chez qui il n'a pas hésité à s'inspirer à plusieurs endroits de son grand ouvrage.

En janvier 1879, Paul Janet, écrivant cette fois-ci dans les pages du Temps, expose aux lecteurs de ce journal l'état actuel de la philosophie. Dans son article du 9 janvier, il leur présente le pessimisme, ce système que le livre de Caro vient de faire connaître en détail au public français. A l'avis de Janet, ce livre de Caro sera beaucoup lu, "car il résume d'une manière rapide et brillante une doctrine dont tout le monde parle, mais que tout le monde ne peut pas aller chercher soit dans des livres non traduits, soit dans de longs ouvrages fort coûteux, comme La Philosophie de l'Inconscient" (3). Le père de ce nouveau pessimisme, Arthur Schopenhauer, attendit trente ans son jour et sa fortune. A présent, dit Janet, ce jour est venu, et l'idée pessimiste s'est répandue tout à coup "comme l'Incendie (sic) dans une forêt".

Mais Janet, comme son collègue Caro, est hostile à ce pessimisme, qu'il vaudrait mieux passer sous silence, afin de ne pas le répandre par une trop grande publicité. Il reproche à Caro, malgré l'intelligence et l'éloquence de son livre et à cause même de cette intelligence et de cette

(1) Voir ibid., p. 24.

(2) Ibid., p. 25.

(3) 'Le Mouvement philosophique', 2^e art.

éloquence, d'avoir consacré un livre à cette maladie qu'il croit lui-même, en France tout au moins, une crise purement cérébrale:

Une pareille crise ne peut se guérir que par des diversions, des calmants, des excitations d'une autre nature, mais non par des attaques directes qui entretiennent le mal.

Cet article de Janet est de toute première importance, en ce qu'il condamne déjà - en 1879 - ce pessimisme qui n'est qu'"un système à la mode". Il sert, en quelque sorte, de prélude aux batailles que commenceront bientôt à se livrer pessimistes et critiques traditionalistes, batailles qui constitueront le sujet de notre prochain chapitre. Janet conclut cet article en formulant l'espoir que le public français ne se laissera pas prendre à ce jeu du pessimisme. Or, cet appel, nous le verrons, est demeuré vain.

Nous sommes, en effet, arrivé au seuil même de la période où le pessimisme schopenhauérien s'emparera des imaginations en France et deviendra l'objet d'un véritable engouement, engouement qui, comme l'avait craint Janet, sera encouragé par les réactions tapageuses des journalistes et critiques de la presse officielle.

Nous avons déjà commenté la première traduction, en 1877, par Salomon Reinach de l'Essai sur le libre arbitre. Elle sera suivie, en 1879, par la traduction d'un autre essai de Schopenhauer: Le Fondement de la morale. Cette traduction est l'oeuvre de celui qui fut le professeur de philosophie, à Louis-le-Grand, d'un grand nombre des jeunes écrivains de tendance pessimiste que nous étudierons plus loin. Il s'agit d'Auguste Burdeau, qui indique déjà, dans l'introduction de ce travail, que sa traduction de l'oeuvre maîtresse de Schopenhauer, Le Monde comme volonté et comme représentation, est sous presse. Cette traduction, en trois volumes, ne paraîtra cependant qu'entre 1888 et 1890 (1). D'après Burdeau, l'essai sur Le Fondement de la morale, ainsi que l'Essai sur le libre arbitre,

(1) Voir infra, p. 88.

forme une admirable introduction à la philosophie de Schopenhauer, car, en général, dans un système philosophique, la morale est la partie la plus accessible et la plus essentielle. En outre, le style de Schopenhauer n'est nulle part plus vigoureux ni plus dédaigneux des convenances que dans Le Fondement de la morale.

Ce tableau des études consacrées à Schopenhauer en France avant 1880 ne prétend pas être complet. Nous avons choisi de parler de ces ouvrages qui nous paraissaient les plus significatifs par le bruit qu'ils ont fait ou par le succès qu'ils ont connu et, pour ce qui est des articles, de ceux qui ont été publiés dans les revues et journaux de plus grande distribution. La division faite entre le développement qui précède 1880 et celui qui suit paraîtra peut-être arbitraire, mais, comme nous le constaterons dans le prochain chapitre, quoique les symptômes se manifestent bien plus tôt, c'est surtout autour de 1880 que le schopenhauérisme et le pessimisme entrent dans une nouvelle phase et commencent à atteindre des proportions inconnues jusque-là. Les articles de Caro, de Bourdeau et de Janet, signalant cette crise pessimiste, annoncent un nouveau point de départ.

Désormais, nous parlerons presque exclusivement de littérature. Nous aurions, certes, pu essayer d'établir quelle fut la marque laissée par les idées de Schopenhauer sur l'école philosophique française, mais notre tâche, rappelons-le, c'est de mesurer l'influence exercée par la pensée de Schopenhauer, non sur la philosophie mais sur les lettres françaises. Le présent chapitre nous aura démontré que les doctrines du philosophe, ainsi que des doctrines associées comme celle de Hartmann, s'infiltraient depuis longtemps déjà en France. Nous sommes donc, à présent, en mesure d'aborder la période où cette pénétration prendra les dimensions et les attributs d'une véritable mode.

SCHOPENHAUER A LA MODE : 1880-1890

Après avoir tracé dans le chapitre précédent l'infiltration graduelle des idées de Schopenhauer en France à partir de 1850, nous allons à présent peindre, avec beaucoup plus de relief, les années '80, années précisément où le schopenhauérisme gagne le plus grand nombre de cerveaux. Et nous allons constater que presque tous les adeptes de ce schopenhauérisme se recrutaient, non point parmi les rangs des philosophes et des moralistes de profession, mais au milieu de la jeunesse littéraire.

Ce chapitre paraîtra peut-être un peu décousu en raison de la grande quantité de documents assez hétéroclites et de valeur très inégale dont nous disposons, mais il sera tout entier régi par notre désir de montrer, à travers la masse de livres et surtout d'articles de revues et de journaux, quelle fut l'étendue de ce phénomène du pessimisme "à la mode"; car nous nous occuperons, pour le moment, presque exclusivement du pessimisme. C'est surtout, en effet, par cette facette de son système que Schopenhauer est devenu en France un philosophe presque populaire. Les documents réunis dans ce but représentent en quelque sorte les faits et les preuves concrètes qui serviront de base aux développements thématiques qui vont suivre et à notre étude de l'influence exercée par la pensée de Schopenhauer sur les lettres françaises.

Ce chapitre continue le précédent, qui avait pour but de déterminer vers quelle époque cette pensée a commencé à pénétrer en France et quels aspects ont particulièrement frappé l'imagination des premiers commentateurs. Pour ce qui est des années '80, nous nous trouvons, bien entendu, en présence d'un bien plus grand nombre de documents qui, bien que quelques-uns d'entre eux se rapportent à la partie purement philosophique de la pensée schopenhauérienne, concernent pour la plupart cette religion du pessimisme, qui fit ses ravages pendant ces années dans les milieux littéraires et dont les fidèles se réclamaient presque tous de Schopenhauer.

Après avoir cité quelques écrits de nature plus érudite sur le système du philosophe, nous procéderons ensuite à un dépouillement détaillé des principales revues et des principaux journaux quotidiens de cette époque. Nous pensons que ce dépouillement se justifie en ce sens que ces revues et ces journaux démontrent, de façon incontestable, les sujets qui préoccupaient le public. La presse jouait d'ailleurs depuis un certain temps déjà un rôle des plus importants dans la dissémination des idées littéraires et philosophiques. Ce phénomène prend de nouvelles proportions encore pendant cette période, si bien que nous assistons à une véritable floraison de journaux et de petites revues éphémères qui ont pour seule tâche d'être des organes de propagande pour de nouveaux groupements littéraires et de défendre les idées de ceux-ci.

Plus loin, nous aborderons l'influence, plus profonde et par là même plus difficile à déterminer avec certitude, des idées métaphysiques, esthétiques et morales de Schopenhauer sur les écrivains français de la fin du dix-neuvième siècle, mais il nous a semblé utile et intéressant, avant d'explorer ces voies bien plus obscures, de faire une enquête sur le pessimisme qui a envahi la littérature de cette époque. Bon nombre des documents cités paraîtront médiocres et sans substance sérieuse, le dépouillement des principales publications périodiques paraîtra peut-être superficiel et fastidieux, mais nous avons voulu donner autant de témoignages que possible de la part d'écrivains objectifs, qui sont restés à l'écart de cette vague de pessimisme, mais qui ont essayé d'en étudier les causes et les caractéristiques, ainsi que de la part d'écrivains eux-mêmes profondément absorbés dans le mouvement pessimiste et qui regardent Schopenhauer comme leur prophète, et enfin de la part d'écrivains et notamment de chroniqueurs de journaux, qui se sont montrés fort hostiles aux pessimistes et qui n'ont cessé de se moquer d'eux en les qualifiant de dilettantes, de farceurs, d'hypocrites sachant très bien jouir, en cachette, de la vie et dont le pessimisme n'est qu'une façade. Nous espérons ainsi, grâce à tous ces témoignages, déterminer

l'ampleur du mouvement schopenhauérien.

Nous resterons donc ici au niveau, assez peu élevé, il faut le reconnaître, de cette "vogue" pessimiste qui semble avoir atteint la littérature française pendant le dernier quart du dix-neuvième siècle. Citer Schopenhauer et se réclamer de lui, c'était, pour les jeunes gens des années '80, donner un ton plus sérieux à leurs idées ou plutôt à leur pénurie d'idées, comme c'était souvent le cas. Citer Schopenhauer à tout propos et hors de propos, c'était donner une apparence plus impressionnante à ce qui était, en réalité, une impuissance à créer ou à accomplir quoi que ce soit, une lassitude et une décadence morales que l'on croit bon de justifier "métaphysiquement" en les revêtant d'habits schopenhauériens. Enfin, bref, citer Schopenhauer et se dire pessimiste, c'était "snob". Schopenhauer était "en l'air". Beaucoup d'articles que nous serons amené à citer paraîtront d'une banalité et d'une ironie un peu exagérées, surtout ces articles pleins de raillerie qui ont paru dans les journaux de l'époque; ils paraîtront peut-être déplacés dans ce genre d'étude, mais nous répétons que notre intention, dans ce chapitre, c'est de montrer que le nom de Schopenhauer a littéralement envahi les journaux entre 1880 et 1890, notamment, comme nous allons le constater, autour des années 1885-1886, et nous tenons à explorer tous les niveaux auxquels Schopenhauer a pénétré dans les consciences en France. Si certains documents semblent plutôt convenir aux "faits divers" et au "carnet mondain", nous pensons que les arguments des chapitres suivants auront plus de poids si nous parvenons à démontrer ici qu'il y eut un problème schopenhauérien en France et qu'il provoqua une véritable avalanche d'articles. Il s'agit ici, comme dans le chapitre précédent, de poser les bases sur lesquelles s'appuyera notre thèse.

Par contre, nous omettrons de ce chapitre certains documents d'une importance capitale: les expressions authentiques du pessimisme dans la littérature française de cette fin de siècle; les professions de foi idéalistes des écrivains symbolistes, souvent d'inspiration schopenhauérienne;

les textes concernant les aspirations musicales des poètes, ainsi que les articles et opinions de la Revue wagnérienne. Toutes ces questions formeront le sujet de chapitres à venir, et nous avons voulu éviter autant que possible les redites.

Mais avant d'entreprendre cette étude du pessimisme devenu une simple mode, nous allons passer brièvement en revue certains articles et livres plus sérieux qui ont paru en France sur l'oeuvre et sur la pensée de Schopenhauer entre 1880 et 1890. Par "sérieux" nous entendons les ouvrages écrits par des spécialistes et parus dans des revues plus ou moins savantes. Nous allons également suivre la publication des traductions intégrales en français de l'oeuvre de Schopenhauer. Commençons par ces traductions.

Traductions françaises de l'oeuvre de Schopenhauer

Nous avons déjà signalé au chapitre dernier les traductions partielles de l'oeuvre de Schopenhauer au fur et à mesure qu'elles ont paru dans des périodiques français. Nous avons vu également la première traduction intégrale d'une oeuvre de Schopenhauer: celle, en 1877, de l'Essai sur le libre arbitre, cet essai que Schopenhauer avait présenté au concours de la Société royale des Sciences de Norvège, qui le couronna. Sa traduction, les lecteurs français la durent à Salomon Reinach. Elle semble n'avoir connu qu'un succès moyen, mais entre néanmoins en 1886 dans sa troisième édition.

En 1879 Auguste Burdeau avait traduit en français un autre essai de Schopenhauer, présenté cette fois-ci, mais non couronné, à la Société royale danoise des Sciences de Copenhague. Il s'agit du Fondement de la morale. Il est intéressant de remarquer ici que la deuxième édition de cette traduction, parue en 1885, eut cinq réimpressions, ce qui semblerait confirmer notre thèse d'un redoublement d'intérêt pour l'oeuvre de Schopenhauer autour des années 1885-1886. La troisième édition paraît en 1888.

Nous arrivons donc à l'année 1880 qui vit paraître les Pensées,

maximes et fragments de Schopenhauer, traduits, annotés et précédés d'une étude de la vie du philosophe par Jean Bourdeau. Nous avons déjà analysé plus haut les deux articles qui servent d'introduction à ce recueil d'extraits et qui ont paru dans le Journal des débats en 1878 (1). C'est d'ailleurs ce petit ouvrage, plus qu'aucun autre, qui se recommande désormais à tous ceux qui souhaitent connaître la pensée de ce philosophe, dont on commence à parler beaucoup en France. Ceux qui n'auraient jamais eu la patience de lire Le Monde comme volonté et comme représentation, qui, en plus, n'était pas encore traduit en français, y ont trouvé un résumé, rédigé en termes clairs et piquants, de tous les thèmes clé du schopenhauérisme: la douleur du monde et la misère de l'homme; la nature illusoire et éphémère des phénomènes; la doctrine de la volonté toute-puissante et celle du renoncement; l'affranchissement momentané des chaînes du vouloir-vivre, accordé à l'homme par l'expérience esthétique; la morale de la pitié et les aperçus sur l'amour et sur les femmes, le texte de la Métaphysique de l'amour étant traduit presque en entier - tous ces thèmes que nous avons déjà signalés comme constituant l'essentiel de l'oeuvre du philosophe sont évoqués par Bourdeau, qui a voulu nous montrer surtout le moraliste, l'humoriste et le littérateur en Schopenhauer. En ce sens, comme le fait remarquer un critique de la Revue philosophique, attirant l'attention de ses lecteurs sur cette publication, "le livre de M. Bourdeau ne fait double emploi avec rien de ce qui a paru jusqu'ici", et l'introduction paraît à ce même critique comme une "confrontation ingénieuse de l'homme et du système" (2). Nous ne nous étonnons donc pas de voir paraître, dès 1881, une troisième édition de cet ouvrage; la quatrième édition paraît en 1884, la seizième en 1900. Signalons aussi au passage que ce même critique du livre de Bourdeau ajoute foi à la thèse que nous avons soutenue au chapitre dernier et selon laquelle, bien avant 1880, Schopenhauer était assez bien connu en

(1) Voir supra, pp. 78-80.

(2) Compte rendu d'Emile Krantz, Revue philosophique, mars 1880.

France. Voici ce qu'il en dit:

Ce petit livre viendrait trop tard, et à plus forte raison cette notice qui vient après lui, si le livre prétendait révéler aux lecteurs français la philosophie de Schopenhauer.

Ne méconnaissons pas pour autant son importance et sa valeur en tant que livre de vulgarisation, certes, mais aussi d'élucidation.

L'année 1880 voit également la publication des Parerga et Paralipomena. Aphorismes sur la sagesse dans la vie, traduits en français pour la première fois par J.-A. Cantacuzène, lecteur et traducteur assidu de Schopenhauer. Cette oeuvre contient, comme la précédente, la plupart des grands thèmes schopenhauériens, présentés sous une forme abrégée et dans un style vif et concis. Nous savons déjà que Schopenhauer avait voulu adresser ces aphorismes à un public plus large et qu'ils constituent, en gros, une expression simplifiée des doctrines exposées dans son oeuvre maîtresse Le Monde comme volonté et comme représentation.

En 1882 le même traducteur fait publier une édition française de La Quadruple racine du principe de la raison suffisante, suivie d'une histoire de la doctrine de l'idéal et du réel. Cette dissertation philosophique, que Schopenhauer avait présentée en 1813 à l'Université de Iéna comme thèse de doctorat, est beaucoup plus difficile que les deux traductions de Bourdeau et de Cantacuzène. et elle n'a pas remporté le même succès qu'elles.

Il ne faut attendre que quatre ans de plus pour voir la publication, également par Cantacuzène, d'une traduction française du Monde comme volonté et comme représentation. Cette traduction, en deux volumes, paraît pourtant en Allemagne, à Leipzig, en 1886. Ce n'est qu'entre 1888 et 1890 qu'Auguste Burdeau publie à Paris une traduction, en trois volumes, de cette oeuvre magistrale. Cette dernière traduction reste jusqu'à nos jours la meilleure dont nous disposons de l'oeuvre de Schopenhauer, et si, en 1888, elle ne pouvait espérer être lue que par une élite, la curiosité suscitée déjà en France par la pensée de Schopenhauer et par la vogue du pessimisme avait été

suffisante pour assurer à cette traduction, attendue avec tant d'impatience par les fidèles du maître qui n'avaient pas la chance de connaître l'allemand, un succès considérable. En effet, dès 1894 l'éditeur (1) commence la publication d'une deuxième édition, ce qui, pour un livre de cette ampleur, est assez significatif. A propos de cette traduction du Monde comme volonté et comme représentation Nietzsche écrivait dans son pamphlet contre Wagner:

Dans cette France de l'esprit qui est aussi la France du pessimisme, Schopenhauer est, dès aujourd'hui, davantage chez lui qu'il ne le fut jamais en Allemagne; son oeuvre principale a déjà été traduite à deux reprises, la seconde fois d'une manière si remarquable que je préfère maintenant lire Schopenhauer en français ... (2)

Le succès de Schopenhauer fut tel pendant ces années que beaucoup de traductions furent réimprimées presque aussitôt et encore avec un rythme nettement accéléré autour des années 1885-1886, les éditeurs profitant ainsi de la vogue schopenhauérienne. Il est intéressant de rappeler également que la deuxième édition du livre de Ribot sur Schopenhauer paraît justement en 1885. La troisième paraîtra en 1888.

Nous voyons donc qu'entre 1880 et 1890 toutes les oeuvres de Schopenhauer ont été traduites en français. Ce n'est pas un pur hasard si c'est pendant ces dix années que le culte du schopenhauérisme, que l'influence du pessimisme, de l'idéalisme et des doctrines musicales de Schopenhauer atteignent leur point culminant dans les milieux littéraires en France; et c'est surtout sur ces dix années que vont se concentrer désormais nos efforts dans cette thèse.

Livres et articles sérieux sur Schopenhauer

La Revue philosophique dirigée par Ribot et qui, dès ses premiers numéros, avait consacré un assez grand nombre de pages à Schopenhauer et à Hartmann, continue à leur accorder une place relativement importante; elle

(1) La traduction paraît chez Alcan, qui incorpore l'ancienne maison Baillière.

(2) Dans F. Nietzsche, Le Cas Wagner et Nietzsche contre Wagner, Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1968, p. 136.

tient ses lecteurs au courant de toutes les nouvelles traductions de l'oeuvre de Schopenhauer et de tous les livres et articles qui paraissent sur lui en France, en Allemagne et même dans d'autres pays d'Europe. Ces informations sont souvent accompagnées de commentaires de la doctrine du philosophe. Il ne s'agit plus, bien entendu, de révéler Schopenhauer au public français; c'est déjà chose faite; il s'agit à présent d'analyser et d'éclaircir son système en le présentant dans toute sa diversité et en soulignant les thèmes les plus susceptibles d'intéresser les lecteurs français. Dans son compte rendu, déjà cité, des Pensées, maximes et fragments de Bourdeau, le critique Emile Krantz essaie, comme Bourdeau lui-même, d'expliquer l'énorme prestige dont jouit la pensée de Schopenhauer et surtout sa morale pessimiste. Au premier abord, il paraît, en effet, paradoxal que le peuple français soit pessimiste. Mais d'après Krantz, le succès de Schopenhauer en France est dû au fait que ce philosophe, comme Montaigne, a "pris position du côté où sont la verve, l'originalité, l'ironie, la fantaisie" (1). C'est son aptitude à railler, à se moquer de ses ennemis, qui a séduit les Français. Il est incontestable que Schopenhauer, quelque pessimiste qu'il soit, ne manque jamais de vigueur ni de dynamisme dans l'exposition de ses idées. L'humour et la puissance d'expression qui caractérisent l'oeuvre du philosophe seront totalement absentes chez les jeunes écrivains pessimistes français des années '80.

Au mois d'octobre 1880 le même critique publie un article, toujours dans la Revue philosophique, sur 'Le pessimisme de Leopardi', dans lequel il fait de constants rapprochements avec le pessimisme de Schopenhauer, plus systématique et moins spontané que celui du poète italien. Et en août 1883, Edouard von Hartmann fait paraître un article d'une certaine ampleur sur 'L'Ecole de Schopenhauer'. Après y avoir brièvement esquissé les thèmes schopenhauériens de l'idéalité du monde, de l'intuition, de la volonté, de la

(1) Art. cit., Revue philosophique, mars 1880.

rédemption dans l'art et dans le renoncement, et du pessimisme, dont il relève les origines dans l'oeuvre de Kant, dans la personnalité même de Schopenhauer et dans son penchant pour la métaphysique et pour la morale bouddhistes, Hartmann présente aux lecteurs de la Revue philosophique les disciples de Schopenhauer, dont il reste lui-même le plus illustre. Il reconnaît, comme tant d'autres critiques, que le principal mérite de l'oeuvre de son maître réside dans l'éclat de son style. Selon Hartmann, il n'y a pas, à proprement parler, une école schopenhauérienne, en raison de certains fondements métaphysiques qui doivent être considérés comme erronés et inconciliables entre eux. Par conséquent, tous ceux qui se disent disciples du philosophe de Francfort se sont sentis obligés de remanier assez profondément la doctrine de leur maître. C'est le cas notamment de Hartmann lui-même.

La Revue philosophique assigne peu d'importance au pessimisme, qu'elle considère sans doute comme la partie la moins originale du système schopenhauérien. Elle tient cet aspect pour accessoire, la vraie originalité résidant dans l'identification de la chose en soi, de la force vitale de l'univers, avec la volonté. Mais il faut reconnaître aussi que, pendant les années '80, la Revue s'occupe de moins en moins de Schopenhauer et de la philosophie proprement dite pour se tourner plus volontiers vers les problèmes de la psychologie expérimentale contemporaine et de ses rapports avec la physiologie. Cela s'explique par le fait que son directeur, Théodule Ribot, a lui-même suivi cette voie.

Une autre revue philosophique continue pourtant à s'intéresser à Schopenhauer et à la métaphysique idéaliste et à informer ses lecteurs des divers aspects de la pensée du grand philosophe. Il s'agit de La Critique philosophique, revue dirigée par le philosophe Charles Renouvier, chef de file de l'école idéaliste néo-kantienne (1). Cette revue, ainsi que nous l'avons déjà indiqué au chapitre précédent, avait, dès les années '70, publié des

(1) Voir Roger Verneaux, L'Idéalisme de Renouvier, Paris, Vrin, 1945.

articles sur les systèmes de Schopenhauer et de Hartmann. Le 12 février 1880 Renouvier y fait paraître un article sur 'Kant et Schopenhauer' et sur le principe du devoir moral, soutenu par Kant et réfuté par Schopenhauer. La revue profite également de la publication des nouvelles traductions de l'oeuvre de Schopenhauer, que nous venons de signaler, pour résumer à l'intention de ses lecteurs les thèmes essentiels des ouvrages traduits. Le 23 septembre 1882, par exemple, Renouvier publie un article sur 'La logique du système de Schopenhauer', où il s'inspire notamment de l'essai sur La Quadruple racine du principe de la raison suffisante, qui vient d'être traduit en français par Cantacuzène et qui contient, d'après Renouvier, "la quintessence abstraite du grand ouvrage de Schopenhauer". Cet essai, qui fut le premier ouvrage de Schopenhauer, contient déjà, en effet, toutes les grandes idées sur lesquelles sera construit le futur système. Renouvier fait preuve, dans cet article, d'une connaissance assez profonde de la doctrine de Schopenhauer. Il apporte, en outre, de nombreuses citations à l'appui de ses arguments et ne cesse de faire des rapprochements entre Schopenhauer et son propre maître Kant. Il tâche de faire bien ressortir la manière dont toute la logique et toute la métaphysique de Schopenhauer reposent sur le principe, irrationnel, de la nécessité universelle, que Schopenhauer appelle volonté. Mais un peu aveuglé par son propre kantisme, Renouvier tire parfois des conclusions inexactes. Nous ne voulons pas cependant entrer dans une analyse détaillée de cet article, de ses mérites et de ses faiblesses, notre but unique étant de montrer la place importante occupée par Schopenhauer dans certaines revues de l'époque.

Un mois plus tard, dans les numéros des 21 et 28 octobre de la même revue, Renouvier reprend son examen de la métaphysique schopenhauérienne, insistant cette fois-ci sur les concepts de l'idéalisme, du matérialisme et du monisme. Il déplore le fait que, lorsque l'on parle de Schopenhauer en France, c'est presque toujours de sa morale pessimiste et de son "bouddhisme". Renouvier, bien que lui-même plutôt pessimiste et amateur des doctrines

bouddhistes, tient surtout à souligner le Schopenhauer métaphysicien et à retrouver les sources de ses doctrines dans l'oeuvre de Kant, et il situe la métaphysique schopenhauérienne comme le dernier maillon dans une chaîne de théories cosmiques transcendantes, allant du noumène inconnu de Kant à la volonté bien précise de Schopenhauer, en passant par les diverses doctrines idéalistes de Fichte, de Schelling et, dans une certaine mesure, de Hegel. C'est une erreur, nous dit Renouvier, de ne voir en Schopenhauer qu'un penseur isolé, qu'un philosophe un peu fantaisiste, qui ne s'inscrit dans aucune école ni dans aucun mouvement. Il faut, au contraire, le prendre au sérieux:

Je ne sais si je me trompe, continue Renouvier, mais ce panthéisme original, humoristique, me semblerait appelé à bien des titres à occuper, dans l'ordre de la spéculation absolutiste, et pour une période qui ne fait encore que commencer en France, la place importante que Schelling et Hegel ont presque entièrement perdue. Ce serait un progrès relatif, car cette philosophie est infiniment plus vivante, plus franche, moins pédantesque, et, par son pessimisme même, transporte les questions fondamentales de théorie sur un terrain plus pratique et plus clair (1).

Pendant l'année universitaire 1884-1885 Lionel Dauriac professe à la Faculté de Montpellier, des cours sur le pessimisme, le professeur Caro fait des cours à la Sorbonne sur Hartmann. Même dans les lycées en France, on semble enseigner la pensée de Schopenhauer aux élèves de Philosophie. Nous verrons plus loin le contenu habituel des leçons d'Auguste Burdeau à Louis-le-Grand, mais même les manuels officiels de philosophie scolaire ne négligent pas Schopenhauer. Dans son Nouveau manuel de philosophie de 1882, destiné aux candidats du baccalauréat et conforme au nouveau programme établi en 1880, Charles Bénard, dans les sections sur l'idéalisme et sur l'école allemande, attire l'attention des élèves, d'une manière certes très sommaire, sur le pessimisme de Schopenhauer. Dans le manuel précédent de cette série

(1) 'La métaphysique de Schopenhauer', La Critique philosophique, 28 octobre 1882.

(1875), Schopenhauer n'était pas mentionné. Dans les Eléments de philosophie, manuel publié en 1884 et en 1885 par Emile Charles, également professeur à Louis-le-Grand, et qui contient toutes les matières inscrites au nouveau programme de philosophie des lycées et collèges, Schopenhauer occupe une place parmi les autres grands philosophes allemands. En effet, dans le deuxième tome, consacré à la logique, à la morale et à la métaphysique, la métaphysique et la morale de Schopenhauer sont résumées (1). L'auteur recommande aux élèves la lecture de la traduction par Burdeau du Fondement de la morale, du livre de Caro, ainsi que de l'ouvrage de l'écrivain anglais, James Sully, sur le pessimisme (2).

La Revue politique et littéraire ou Revue bleue continue à attirer l'attention de ses lecteurs sur Schopenhauer. Il s'agit ici d'une revue non négligeable, s'adressant surtout aux universitaires et la plupart de ses articles étant des reproductions de cours et de conférences, donnés en public, dans les universités, au Collège de France ou dans des sociétés savantes. Le fait que le nom de Schopenhauer y figure assez souvent prouve que, dans les milieux académiques aussi, le philosophe de Francfort n'est pas méconnu. Vers 1885 la Revue bleue commence à s'occuper, tout en l'attaquant, du côté pessimiste des doctrines schopenhauériennes et de ses répercussions en France. Les articles qui traitent de cette question, nous les examinerons à leur place, c'est-à-dire, lorsque nous en viendrons à suivre le véritable débat qui s'éleva, dans les périodiques de l'époque, autour de cette question du pessimisme qui sévit parmi les jeunes écrivains.

Mais vers 1880 la Revue politique et littéraire publie encore quelques articles sur d'autres aspects de la pensée de Schopenhauer. Désiré Nolen, par exemple, traducteur et interprète de l'oeuvre de Hartmann en France, donne des cours à la Faculté des lettres de Montpellier sur la philosophie

(1) Voir Emile Charles, Eléments de philosophie, Paris, Belin, 1884-1885, vol.II, pp. 295-298, 589-592.

(2) Voir infra, p. 101.

allemande, et ces cours d'un professeur imbu de métaphysique idéaliste germanique figurent souvent dans les pages de cette revue. Le numéro du 24 janvier 1880 contient un article, signé C. de Varigny, sur 'L'amour, les femmes et le mariage d'après Schopenhauer', aspects de la pensée du philosophe qui semblent avoir suscité un intérêt particulier en France, même s'ils ne sont pas toujours pris au sérieux, comme le fait remarquer Varigny dans la conclusion de son article. Schopenhauer, dit-il, ne fera pas d'adeptes en France par ses théories sur l'amour et sur les femmes, mais "on le lira, et il mérite d'être lu et étudié; on s'amusera de ses boutades, les femmes les premières; on saura gré à son traducteur et à ses commentateurs de nous le faire connaître ..."

Le numéro du 31 juillet de la même année contient un long extrait des Aphorismes sur la sagesse dans la vie, dans la traduction française de Cantacuzène, laquelle est sur le point de paraître. L'extrait reproduit est un assez curieux passage sur le duel.

Il est intéressant de noter ici que nous devons à Jean Moréas une longue étude de la philosophie de Schopenhauer, qui paraît dans La Revue indépendante (ancienne série) du mois de mars 1885. Nous reviendrons sur cet article lorsque nous parlerons du rôle joué par Moréas dans le mouvement symboliste. Les nombreuses citations qui parsèment cet article sont tirées des Pensées, maximes et fragments de Bourdeau.

Passons maintenant à l'illustre Revue des Deux Mondes, qui, depuis à peu près quinze ans déjà, fait figurer la philosophie de Schopenhauer parmi ses sujets d'étude. On sait, en plus, que cette revue avait une distribution assez large. Le 1er mai 1880, Paul Janet, dont nous avons déjà cité les articles antérieurs sur Schopenhauer, y publie un article sur 'Schopenhauer et la physiologie française', article qui ne pouvait manquer de flatter les lecteurs français en leur indiquant combien Schopenhauer était redevable à des penseurs français du dix-huitième siècle comme Cabanis et Bichat, surtout dans la composition du deuxième livre du Monde comme volonté et comme

représentation. Janet a, en effet, retrouvé chez Cabanis la proposition schopenhauérienne selon laquelle les différentes forces de la nature: gravitation, cohésion, instinct etc., sont, en essence, identiques à la volonté et chez Bichat la conception de la volonté comme étant séparée de l'intelligence et antérieure à elle.

Le 1er mars 1881 Alfred Fouillée qui nous a déjà donné un résumé très clair de la pensée de Schopenhauer dans un chapitre de son Histoire de la philosophie (1875), fait paraître dans la Revue des Deux Mondes un très long et très important article sur la morale de Schopenhauer et de son disciple Hartmann (1). Il recommande à tous ceux qui auraient envie de se documenter sur la morale de Schopenhauer la lecture des livres suivants: Le Fondement de la morale, traduit par Burdeau; l'Essai sur le libre arbitre, traduit par Reinach; et les Aphorismes sur la sagesse dans la vie, traduits par Cantacuzène. Cet article sera incorporé dans le livre que publiera Fouillée en 1883 sous le titre de Critique des systèmes de morale contemporains; il est bien trop long et bien trop complexe pour que nous puissions l'analyser ici. On comprend facilement l'intérêt que pouvait présenter, aux yeux de Fouillée, qui se préoccupait dans presque tous ses écrits du problème de la liberté, la pensée éthique de Schopenhauer. Mais Fouillée a été attiré avant tout par le caractère métaphysique de cette morale, qu'il trouve réconfortante et enrichissante dans cette fin de siècle si exclusivement vouée à l'utilitarisme et à l'optimisme béat de l'esprit positiviste. Nous verrons plus loin que le succès remporté par Schopenhauer en France pendant le dernier quart du siècle s'explique, en grande partie, par un antagonisme naissant envers le positivisme et le matérialisme. Fouillée se propose donc d'étudier, dans cet article de la Revue des Deux Mondes, les deux grands représentants du pessimisme en Allemagne et la façon dont ils ont conçu les bases essentielles de la morale, ce qui l'amènera également à analyser les fondements méta-

(1) 'La Morale contemporaine en Allemagne'.

physiques de leurs doctrines, morale et métaphysique étant inséparables chez Schopenhauer et chez Hartmann, comme dans les anciennes doctrines hindoues, dont Schopenhauer s'est inspiré. Cet article de Fouillée constitue l'un des commentaires les plus complets et les plus savants qui aient paru sur la pensée de Schopenhauer jusqu'à cette date.

Le 15 août 1884 la Revue des Deux Mondes publie un autre article important sur Schopenhauer. Dû cette fois-ci à la plume de Jean Bourdeau, il s'intitule 'Le Bonheur dans le pessimisme'. Il s'agit d'une étude de Schopenhauer, vu à travers ses échanges de lettres avec ses disciples. L'article contient, en outre, un passage capital, dans le contexte de notre sujet, où Bourdeau s'interroge une fois de plus sur la "popularité" acquise par l'oeuvre de Schopenhauer depuis la mort de celui-ci:

Ce n'est pas que son système menace de devenir jamais populaire (...) Le Monde comme volonté et comme représentation (...) exige au préalable, pour être clairement compris, d'abord une connaissance approfondie de Kant, ensuite une longue méditation du divin Platon, puis une initiation aux livres saints et à l'antique sagesse de l'Inde, enfin, outre cette laborieuse préparation, une lecture infiniment exacte et attentive de son oeuvre entière, assidûment répétée deux fois (...) Mais ce qui est devenu populaire dans l'oeuvre de Schopenhauer, ce sont les pages du moraliste, le profond chapitre de la métaphysique de l'amour, ses boutades acrimonieuses contre les femmes et la doctrine pessimiste répandue à travers tous ses écrits (...) l'on voit un certain dilettantisme de la douleur du monde, un certain dégoût métaphysique de la vie, un platonique renoncement aux illusions de l'amour se peindre sur des visages éclatants de jeunesse et de fraîcheur. Le nom de Schopenhauer est dans toutes les bouches; on le commente dans les chaires de philosophie, on le cite dans les salons. La littérature qui traite de son oeuvre et de sa personne s'augmente chaque année, presque chaque mois ...

Voilà un témoignage intéressant qui soutient notre idée que Schopenhauer est entré dans les consciences en France à plusieurs niveaux, à peu près simultanément, dans les universités et dans les salons mondains. Bourdeau cherche, par cet article, à faire mieux comprendre ce pessimisme si répandu. Hélas! les jeunes pessimistes français n'ont pas su tirer de cette doctrine les

conséquences pratiques signalées par Bourdeau, qui voit, en effet, dans le pessimisme "une doctrine fortifiante, propre à développer le courage viril". Les "schopenhauéristes" des années '80, loin de trouver dans le pessimisme une exhortation à la virilité et à l'action, se sont enlisés dans une paralysie mentale et physique, dans une incapacité totale de dépasser les petits ennuis de la vie quotidienne, qu'ils prennent pour les inévitables assauts du Destin. Schopenhauer préconise, au contraire, "la résignation, le renoncement, le triomphe sur le monde, l'ascétisme, le véritable abandon de soi, la mort du désir et de la volonté, fruit de la connaissance du monde et dernier terme de la sagesse" - attitude saine et noble, à l'avis de Bourdeau, et que les jeunes pessimistes français auraient bien fait d'adopter.

Abordons à présent deux articles importants parus un peu plus tard, également dans la Revue des Deux Mondes, articles dus à Ferdinand Brunetière et qui seront repris, le premier dans Questions de critique, le second dans Essais sur la littérature contemporaine. Si un critique aussi sérieux et aussi attaché aux valeurs traditionnelles que Brunetière, qui fut aussi, à partir de 1886, maître de conférence à L'Ecole Normale Supérieure, consacre de nombreuses pages à la pensée de Schopenhauer, c'est que celle-ci a vraiment pénétré dans les milieux académiques et universitaires. Non seulement Brunetière s'y intéresse, en effet, mais, comme il l'indique dans le premier de ces deux articles 'La Philosophie de Schopenhauer', paru le 1er octobre 1886, il est de l'avis que Schopenhauer est, "avec Darwin, l'homme dont les idées auront exercé sur cette fin de siècle la plus profonde influence", et il recommande à tous ses lecteurs de prendre bien connaissance de sa philosophie. Regrettant qu'on l'ait traité aussi légèrement parfois en France, il croit qu'on lui doit au moins quelque réparation. Cet article a donc été rédigé dans le but de souligner le côté sérieux de la doctrine du philosophe. C'est, en effet, surtout comme pessimiste que Schopenhauer est connu en France, bien que son pessimisme soit la partie la moins originale de son oeuvre. Il semblerait pourtant que Brunetière eût tort en refusant

de voir dans le pessimisme schopenhauérien autre chose qu'un jugement sur la vie sans fondement métaphysique. Cette opinion, il l'avait déjà exprimée quelques mois plus tôt au cours d'une conférence faite au Cercle Saint-Simon sur les causes du pessimisme. Le pessimisme, disait-il alors, n'est solidaire d'aucun système métaphysique: Schopenhauer n'a fait que superposer sur la doctrine pessimiste son grand système métaphysique. Et loin d'avoir ainsi fortifié son pessimisme, il l'a affaibli, car son système, comme tout système, périra (1). Brunetière n'a donc pas reconnu l'unité du système schopenhauérien, car nous savons déjà que la morale pessimiste découle d'une manière parfaitement logique des prémisses métaphysiques.

Quoi qu'il en soit, ce que Brunetière admire surtout dans la philosophie de Schopenhauer, c'est son caractère empirique, et sa théorie de la volonté devrait le placer, selon Brunetière, "en un rang plus qu'éminent parmi les philosophes". Son pessimisme, en servant sa fortune, a masqué sa valeur. Tous les philosophes, avant Schopenhauer, et surtout depuis Descartes, ont fait de l'intelligence et de l'entendement le fond et le tout de l'homme, à l'exception, sans doute, de Pascal. Schopenhauer, au contraire, met la substance et l'essence de l'homme dans la volonté, c'est-à-dire dans une faculté non-intellectuelle. Il est assez curieux de remarquer aussi que Brunetière, tout en refusant de reconnaître l'unité du système schopenhauérien, voit dans la métaphysique de l'amour et dans la théorie des passions la partie la plus cohérente, la plus complète et la plus authentiquement philosophique de l'oeuvre. En dépit de quelques vues qui nous paraissent erronées, Brunetière n'en donne pas moins dans ce premier article des analyses pénétrantes de la philosophie de Schopenhauer.

Comme Bourdeau, il s'efforce de démontrer à quel point la doctrine du pessimisme, loin de mener l'homme au désespoir et à l'oisiveté, encourage

(1) Voir F. Brunetière, 'Les Causes du pessimisme', conférence faite le 15 janvier 1886, reproduite dans la Revue bleue du 30 janvier 1886. Voir aussi infra, pp. 238-241.

d'énormes efforts destinés à vaincre la volonté toute-puissante et aveugle, efforts qui s'orienteront, dans la morale schopenhauérienne comme dans la morale bouddhiste, à laquelle Brunetière s'est également intéressé, vers l'anéantissement des désirs individuels et égoïstes, vers un renoncement total aux tentations de la vie des sens. Bien loin d'entraîner des conséquences décourageantes, comme on l'a si souvent interprété, le pessimisme peut être générateur d'énergie spirituelle et d'un vif sentiment de la fraternité humaine.

Cet article de Brunetière, ainsi que celui de Jean Bourdeau, ont retenu notre attention, car ils nous montrent, tous les deux, que l'oeuvre de Schopenhauer aurait pu exercer une influence bienfaisante, au lieu d'être adopté par toute une jeunesse désœuvrée et fatiguée de vivre avant même d'avoir vécu, adopté, il faut le dire, sous une forme très vague et foncièrement dénaturée. Brunetière déplore cette influence néfaste et cette déformation grossière de la pensée du philosophe dans son deuxième article, 'La Philosophie de Schopenhauer et les Conséquences du pessimisme', qui paraîtra dans la Revue des Deux Mondes du 1er novembre 1890, à l'occasion de la traduction, par Burdeau, du Monde comme volonté et comme représentation, et à un moment où la mode du schopenhauérisme tend plutôt vers son déclin. La doctrine de Schopenhauer, nous affirme Brunetière, était devenue un sujet de plaisanteries dans les réunions mondaines, on en parlait même dans la Vie parisienne et dans Le Charivari. Et dans un article publié dans la Revue des Deux Mondes du 1er juin 1888 sur Caro, mort l'année précédente, Brunetière reprochait à celui-ci d'avoir été trop sévère dans son jugement de Schopenhauer et de n'avoir pas reconnu la noblesse du pessimisme, d'y avoir vu "une maladie singulière et rare, plus souvent affectée que réelle" (1). Homme du monde lui-même pourtant, Caro a fondé ses jugements non, nous semble-t-il, sur les conséquences nobles auxquelles aurait pu aboutir le

(1) Cet article sur Caro est reproduit dans Questions de critique.

pessimisme, mais sur l'influence réelle qu'il a eue en France, que Caro a pu observer parmi ses amis et parmi ses élèves et dont il a prévu les dangers bien avant que les symptômes se soient manifestés de façon bien précise.

Plus loin, nous aborderons à nouveau la conférence du Cercle Saint-Simon, ainsi qu'une autre conférence donnée en 1896 sur la renaissance de l'idéalisme (1). Mais si Brunetière a été séduit pendant un temps par la morale pessimiste de Schopenhauer, ainsi que par la morale bouddhiste, il ne tarde pas à revenir à la littérature française; il préfère, en fin de compte, au système du philosophe allemand le grand et noble oeuvre de Pascal. Ses analyses de la pensée schopenhauérienne sont inspirées beaucoup plus que par une sympathie réelle pour le philosophe, par son désir d'expliquer, en moraliste et en historien, un phénomène si répandu dans les moeurs et dans la littérature de ces années et de réparer, en quelque sorte, les injustices faites à Schopenhauer par certains critiques français, qui n'ont jugé sa pensée que d'après ce qu'elle était devenue entre les mains des jeunes pessimistes. Schopenhauer a été mal jugé en France, et Brunetière veut profiter de l'occasion pour proclamer la noblesse de sa doctrine et l'originalité de son système. Brunetière a au moins le mérite, comme dans ses études de la littérature symboliste, d'être objectif.

Signalons ensuite quelques livres publiés vers la même époque et traitant de la philosophie de Schopenhauer, d'abord un livre extrêmement intéressant sur le pessimisme, qui paraît en France en 1882. Il s'agit d'un ouvrage de l'Anglais James Sully, publié à Londres en 1877 et traduit en français en 1882 (2). Sully avait voulu, dans ce livre, écrire une histoire et une critique du pessimisme. La note, datée du 16 mai 1881, qu'il inscrit lui-même en tête de la traduction française, est révélatrice

(1) Voir infra, p. 363.

(2) James Sully, Le Pessimisme, traduit de l'anglais par Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris, Baillière, 1882.

et mérite d'être citée:

On a dit - c'est, je crois, M. Renan - que le pessimisme est antipathique au génie français. On constate cependant qu'un grand courant de curiosité a été excité en France par les récents développements du pessimisme philosophique en Allemagne. L'exposition et la critique de cette philosophie ne sauraient donc être sans intérêt pour le public philosophique français (1).

Donc, dès 1881, un étranger a pu constater que le pessimisme de Schopenhauer a suscité une grande curiosité en France. La majeure partie de l'ouvrage de Sully est consacrée à Schopenhauer et à ses successeurs et disciples. Mais comme il a choisi d'appeler son livre Le Pessimisme tout court, Sully commence par esquisser la genèse du pessimisme et l'histoire de ses rapports avec l'optimisme. Le pessimisme est, selon lui, à la fois un phénomène pathologique et un phénomène mental. Poussé à outrance, il opère une altération grave dans le système nerveux et devient une maladie. Sully inclut dans son histoire du pessimisme une section sur l'Inde, sur le vif sentiment de la misère humaine qui forme le point de départ du brahmanisme et du bouddhisme, ancêtres directs des systèmes du pessimisme allemand contemporain. En abordant Schopenhauer, l'auteur donne de la philosophie de celui-ci - et non seulement de son pessimisme - un long résumé, en citant de nombreux extraits du Monde comme volonté et comme représentation. Mais Sully, tout en préférant le pessimisme à l'optimisme sans âme des positivistes, voit une flagrante contradiction entre l'idéalisme kantien de Schopenhauer et son réalisme empirique. Cette réunion, que d'autres avaient jugée comme constitutive de la richesse même du système schopenhauérien, paraît à Sully inadmissible.

En 1883 un professeur de l'Université de Bordeaux, Louis Ducros, publie un livre intitulé Schopenhauer, les origines de sa métaphysique, ou les Transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer et inspiré,

(1) Ibid., note de l'auteur.

nous dit l'auteur dans son introduction (1), par la constatation que si l'on a beaucoup écrit sur Schopenhauer, ni en Allemagne ni en France, on n'a recherché les origines de sa métaphysique - ce qui n'est pas tout à fait juste, car Schopenhauer était le premier à reconnaître dans la doctrine kantienne de la chose en soi le point de départ de son propre système. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de Ducros est consacré presque tout entier à la métaphysique de Schopenhauer, à sa théorie de la volonté. L'exposition, parfois un peu simpliste, du thème de la volonté, de la connaissance intuitive ainsi que de la doctrine des Idées platoniciennes est suivie d'une longue section sur Kant et sur ce que Schopenhauer a emprunté à celui-ci. La division du moi en intelligence et volonté constitue, selon Ducros, l'originalité de la pensée de Schopenhauer. Mais la conclusion de Ducros est extrêmement sévère pour Schopenhauer: sa philosophie, d'après ce commentateur, est pétrie de contradictions, la plus flagrante étant la présence, au coeur même du système, de deux points de vue inconciliables: un idéalisme critique et excessif et un réalisme dogmatique, la source de cette contradiction se trouvant dans l'identification de la chose en soi et de la volonté. Ducros n'admet pas, pour sa part, la possibilité d'une connaissance, intuitive ou autre, de la chose en soi. La doctrine de Schopenhauer ne lui paraît même pas panthéiste, car le philosophe ne voit Dieu nulle part. Prétendre donc, comme le fait Schopenhauer, que la substance est une et que la multiplicité des objectivations de cette substance n'est qu'illusoire, ne résout guère le problème, commun à toute doctrine panthéiste, à savoir: la réconciliation de la pluralité des phénomènes avec l'unité de l'Être unique.

Livre donc important que celui de Ducros, même si c'est seulement du point de vue historique et même si l'auteur pousse un peu trop loin son entêtement à ne voir que contradictions dans le système schopenhauérien.

(1) Paris, Baillière, 1883, p.5.

Avant de conclure la première partie de ce chapitre, nous tenons à dire quelques mots sur un livre, publié à cette époque, qui ne se rapporte pas directement à l'oeuvre de Schopenhauer, mais qui s'y rattache tout de même par les thèmes qui y sont contenus. Il s'agit des deux volumes, parus en France en 1883 et en 1884, des Fragments d'un journal intime d'Henri-Frédéric Amiel, mort en mai 1881 à Genève, où il fut professeur de philosophie à l'Université. Nous verrons plus loin que les jeunes pessimistes des années '80 ont trouvé chez Amiel une disposition de l'esprit analogue à la leur: la même inquiétude que celle dont ils étaient atteints, le même besoin de tout analyser, le même cosmopolitisme, le même pessimisme. Les mots de satiété, de lassitude, d'accablement, d'abdication se retrouvent chaque matin sous sa plume, nous dit Paul Bourget dans son essai sur Amiel (1885). Amiel représentait aux yeux de Bourget "le type extrême d'une des maladies de l'âme contemporaine" (1). Le critique symboliste Teodor de Wyzewa, dans un article de la Revue wagnérienne du 8 juillet 1885 sur 'Le Pessimisme de Richard Wagner' (2), disait que la lecture du Journal intime d'Amiel, avec la lecture de Wagner et de Schopenhauer, fut parmi les influences les plus marquantes qui se soient exercées sur la jeunesse pessimiste de cette époque.

Amiel était lui-même imbu d'idées germaniques. Il avait même fait des études en Allemagne. Plus tard, lorsqu'il découvrira Schopenhauer, il sera tout de suite frappé des ressemblances entre les doctrines du philosophe et le penchant naturel de son propre esprit. Cette découverte de la pensée de Schopenhauer est évoquée par Amiel dans son Journal de l'année 1869:

16 août 1869. - Médité avec Schopenhauer. - Je suis frappé et presque effrayé en voyant que je représente si bien l'homme de Schopenhauer (3).

Amiel est séduit surtout par l'idée que le bonheur est une chimère et la

(1) EPC, vol. II, p.295.

(2) Voir infra, p. 559.

(3) Fragments d'un journal intime, vol. II, 2e éd., Genève, H. Georg, 1884, p.66.

souffrance une réalité, que le chemin de la délivrance se rencontre par la négation de la volonté individuelle et du désir, que la vie individuelle est une misère dont la contemplation désintéressée, seule, affranchit. Ce sont là des idées auxquelles Amiel a toujours souscrit, mais sans oser les prononcer d'une façon aussi générale et aussi catégorique. Il admire en Schopenhauer "un grand esprit désabusé, qui professe le bouddhisme en pleine Allemagne et le détachement absolu en pleine orgie du XIX^{me} siècle" (1). Mais Amiel lui trouve quand même trop de sécheresse et d'égoïsme altier; il lui aurait souhaité plus de sympathie, plus d'humanité réelle, plus d'amour. La doctrine de la charité universelle reste, il est vrai, bien théorique chez Schopenhauer. Amiel partage pourtant l'aversion de celui-ci pour la vie pratique, son antipathie pour les utilitaires et sa défiance de tout désir. Cette harmonie entre la théorie de Schopenhauer et le penchant naturel d'Amiel cause à celui-ci un plaisir mêlé de terreur (2).

Nous verrons plus loin pourtant qu'Amiel ne fut l'homme d'aucune doctrine, qu'il passait d'un point de vue à un autre sans se donner définitivement à aucun. Son pessimisme à lui, si encore le mot de pessimisme convient à son cas - Edmond Scherer, auteur de la préface de ces Fragments d'un journal intime (3), refuse d'appliquer ce terme à Amiel - est une affaire de tempérament; il n'a rien ni de dogmatique, ni de systématique. Amiel dépasse d'ailleurs son pessimisme par sa tendresse et par sa noblesse, qui restent intacts, ainsi que par sa croyance à la bonté et au devoir, qualités qui ne rachètent pas toujours les pessimistes français de l'époque. Ce fut là, dit Caro dans un article sur Amiel, "l'expiation de cette vie consumée dans l'analyse, et, malgré de belles facultés, inféconde pour elle-même" (4).

(1) Ibid., p. 66.

(2) Voir ibid., p. 67.

(3) Préface reprise dans E. Scherer, Etudes critiques sur la littérature contemporaine, vol. VIII, Paris, Calmann-Lévy, 1885.

(4) 'Les Dernières Années d'un rêveur', RDM, 1er octobre 1884, repris dans E.-M. Caro, Mélanges et portraits, Paris, Hachette, 1888, vol.II, p.305.

Seule la conscience morale nous arrache aux tricheries de la Maya.

Comme Schopenhauer et comme les penseurs de l'Inde, Amiel voyait dans l'humanité "un éclair dans la durée de la planète", dans l'individu "l'infinitésimale du néant", et dans la nature "un phénoménisme incessant, fugitif et indifférent, l'apparition de tous les possibles, le jeu inépuisable de toutes les combinaisons" (1). De nombreux passages de son Journal sont inspirés de la métaphysique bouddhiste, dans laquelle Schopenhauer a largement puisé et qui, en plus, a connu un véritable rayonnement en France, comme ailleurs, au dix-neuvième siècle, surtout pendant la période qui nous concerne à présent. Amiel vivait, par moments, ces instants sublimes où l'être, par un recueillement profond, se dépouille de sa personnalité individuelle pour se perdre dans l'infini. Dans ces moments, il lui semble que sa conscience "se retire dans son éternité":

... elle s'aperçoit, dans sa substance même, supérieure à toute forme, contenant son passé, son présent et son avenir, vide qui renferme tout, milieu invisible et fécond, virtualité d'un monde qui se dégage de sa propre existence pour se ressaisir dans son intimité pure. En ces instants sublimes l'âme est rentrée en soi, retournée à l'indétermination, elle s'est réimpliquée au delà de sa propre vie, elle redevient embryon divin. Tout s'efface, se dissout, se détend, reprend l'état primitif, se replonge dans la fluidité originelle, sans figure, sans angle, sans dessin arrêté. Cet état est contemplation et non stupeur ... (2)

Ce passage, qui date de 1856, est très proche déjà de la théorie schopenhauerienne de la contemplation pure, de la connaissance intuitive, théories dont nous retrouverons des échos dans l'esthétique idéaliste des poètes symbolistes, notamment dans celle de Mallarmé, qui préconise la mort de la personnalité individuelle afin de replonger dans l'Etre absolu. De même

(1) Fragments d'un journal intime, vol. II, p. 99.

(2) Ibid., vol. I, 3^e éd., Genève, H. Georg, 1884, pp. XLI-XLII: passage du Journal de 1856, cité par Scherer dans la préface.

Amiel, par ce recueillement profond et désintéressé, s'affranchit de son individualité, atteignant une sorte de nirvâna bouddhiste, où l'illusion s'évanouit et, avec elle, la souffrance de la vie individuelle et où l'on échappe, comme Bouddha, à la "Grande Roue de l'existence" (1). Car la vie individuelle est "un néant qui s'ignore", et aussitôt que ce néant se connaît, "la vie individuelle est abolie en principe" (2).

La vraie sagesse consiste donc à renoncer à la vie pratique et aux besoins égoïstes:

Le renoncement est la sauvegarde de la dignité.
Dépouillons-nous, nous ne serons pas dépouillés.
Celui qui a donné sa vie peut regarder en face
la mort; qu'est-ce que celle-ci peut lui prendre
de plus? L'abolition du désir et la pratique de
la charité, c'est toute la méthode du Bouddha,
c'est tout l'art de la Délivrance ... (3)

Mêmes conclusions morales donc que chez Schopenhauer, et même fondement de la morale sur le principe métaphysique de l'illusion de toute existence phénoménale et individuelle.

Mais Amiel n'a pas su s'abandonner assez tôt à la contemplation pure. L'abus de l'analyse, le besoin tyrannique de tout expliquer - cette maladie de l'homme moderne - l'avaient trop souvent empêché de trouver la paix dans le renoncement.

Quoi qu'il en soit, ces deux volumes de fragments, extraits par ses amis de la masse de documents qu'Amiel a laissés à sa mort, peuvent certainement compter parmi les écrits philosophiques les plus intéressants qui aient paru pendant ce dernier quart du dix-neuvième siècle. C'est l'avis également de Renan, qui publie, les 30 septembre et 7 octobre 1884, dans le Journal des débats, deux articles sur Amiel, où il signale les liens de parenté qui rapprochent l'écrivain suisse de l'école pessimiste allemande,

(1) Ibid., vol. II, p. 90 (9 juin 1870).

(2) Ibid., p. 91 (9 juin 1870).

(3) Ibid., p. 312 (5 janvier 1881).

de "ces modernes disciples de Çakya-Mouni" (1), Schopenhauer et Hartmann.

Nous venons donc de passer en revue quelques témoignages sérieux, que nous devons à des critiques, à des professeurs de philosophie et à des philosophes de profession, de l'estime dont jouissent les idées de Schopenhauer en France, entre 1880 et 1890; nous avons relevé également chez Amiel quelques tendances générales de l'esprit, analogues à celles que nous allons découvrir chez les écrivains français de cette époque. Nous allons désormais nous consacrer à l'étude de ces tendances. Et dans notre examen de ce pessimisme qui a envahi la scène littéraire de cette fin de siècle, nous nous contenterons le plus souvent de citer les commentaires d'écrivains contemporains, commentaires, qui, pour la plupart, ont paru dans les revues et dans les grands journaux quotidiens.

En passant de ces articles de spécialistes sur la philosophie de Schopenhauer à ceux qui, en France, se disent "schopenhauéristes", nous passons de ceux qui ont lu eux-mêmes quelques-unes au moins des oeuvres du philosophe et qui ont médité assez longuement là-dessus à ceux qui, à de rares exceptions près, n'ont jamais lu une seule page de celui qu'ils proclament comme leur maître spirituel. Brunetière avait raison en déclarant:

... il semble malheureusement que, pour parler chez nous de Schopenhauer, on ait généralement commencé par négliger de le lire ... (2)

Et si nous avons décidé de donner un tableau assez complet de cette vogue du schopenhauérisme, c'est que, quelque superficielle qu'elle soit, elle n'en est pas moins significative et révélatrice de certaines vérités de portée plus étendue, car elle est l'expression, poussée, certes, aux confins de l'absurde, d'un mouvement plus vaste et beaucoup plus général, qui

(1) E. Renan, Oeuvres complètes, op.cit., vol II, p. 1152.

(2) 'La Philosophie de Schopenhauer et les Conséquences du pessimisme', art. cit.

ne se limite point à la France, mais qui s'était répandu dans toute l'Europe pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Il s'agit du pessimisme, dont nous analyserons les sources et les causes ainsi que les manifestations dans la littérature française, dans les chapitres qui suivront celui-ci.

Mais pour le moment, nous allons rester sur le plan de la mode, mode qui se préparait depuis un certain temps déjà, mais qui a atteint son point culminant autour des années 1885-1886. Afin de ne pas nous perdre dans le dépouillement de la masse de documents se rapportant à ce sujet, nous nous efforcerons, dans la mesure du possible, de nous ^{en}tenir, ici encore, à la méthode chronologique. Ces années furent d'ailleurs des années d'intense agitation littéraire, fait qui, en lui-même, ainsi que nous le constaterons, n'est pas sans rapport avec le sentiment d'instabilité et d'incertitude qui a provoqué cette "folie" pessimiste que tous les chroniqueurs de l'époque se hâtent de signaler. Il existe, en effet, entre le pessimisme et la nouvelle esthétique littéraire qui se cherche un lien très étroit.

Signes précurseurs

Bien avant 1885 on discerne déjà les signes qui annoncent les dangers possibles de cette nouvelle vague de pessimisme contagieux qui semble de plus en plus envahir les milieux cultivés. Dès 1876 dans un article du Siècle littéraire, Paul Bourget, que nous rencontrerons souvent tout au long de cette étude et qui, lui-même, jouera un rôle important dans la propagation ainsi que dans l'analyse de ces nouvelles tendances en France, signale, en même temps que la décadence inévitable de cette fin de siècle, l'avènement du pessimisme:

Les grands siècles ne sauraient durer toujours, et
ils se prolongeraient que leur effrayante monotonie
fatiguerait l'admiration jusqu'au dégoût (1).

(1) 'Notes sur quelques poètes contemporains', Le Siècle littéraire,
1er avril 1876.

L'excessive nervosité, l'abus des nouvelles connaissances, le scepticisme sont les conséquences inéluctables du raffinement de la civilisation. Bourget se félicite plus tard d'ailleurs d'avoir été le premier à signaler ce pessimisme (1).

Il revient sur cet esprit "fin de siècle" dans un article sur Alfred de Musset qui paraît dans La Vie littéraire du 3 mai 1877 ainsi que dans son poème Edel, paru en 1878 et dont la préface paraît le 27 juin de cette année, également dans La Vie littéraire. Dans ce poème Bourget vise à "disséquer la passion d'un écrivain né sur le tard du siècle, avec ses contrastes inexplicables, son scepticisme et sa tendresse, ses énervements et ses frénésies, ses extases et ses abattements" (2). Le 1er janvier 1880, dans un article du Parlement (3) sur l'isolement de l'homme moderne, Bourget fait de nouveau allusion à "ce pessimisme qui surplombe l'Europe de cette fin du siècle", et quelques jours plus tard, le 5 janvier, dans le même journal, il écrit ceci:

Le nihilisme en Russie, le pessimisme en Allemagne, sont les symptômes effrayants de cette sorte de mélancolie de la race, inquiétante pour l'observateur.

Et même dans le "solide génie de la France", ajoute-t-il, il ne serait pas malaisé de découvrir "les traces d'un nihilisme qui couve et éclatera" (4). Désormais au cours de ses chroniques régulières au Parlement, Bourget signalera fréquemment la tristesse de cette fin de siècle qui prend parfois, dit-il, des allures de fin du monde.

Cet esprit "fin de siècle", ce goût de la décadence ne tarderont pas à devenir à la mode. En 1879 Brunetière signale le courant pessimiste dans un article de la Revue des Deux Mondes du 15 janvier (5), mais n'y voit qu'"une mode qui passera".

(1) Voir EPC, vol. I, p. XXI.

(2) Préface d'Edel, publiée dans La Vie littéraire du 27 juin 1878.

(3) Article intitulé 'Journées de fête'.

(4) Article intitulé 'Le Régicide'.

(5) Article sur Le Pessimisme au XIX^e siècle de Caro.

Caro et les "Carolines"

Déjà l'année 1878 avait été marquée par un événement capital dans les annales de ce nouveau phénomène du pessimisme. Nous faisons allusion à la publication du livre d'Elme-Marie Caro sur le pessimisme, livre dont les différentes parties, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, avaient paru dans la Revue des Deux Mondes en 1877 et 1878 et qui provoqua de nombreuses réactions. Caro y avait signalé les dangers de cette maladie intellectuelle, concentrée dans les sphères de la haute culture, où elle devenait une sorte de raffinement malsain. Nous aurons l'occasion de reparler encore dans notre étude des causes du pessimisme, de cet ouvrage, dont nous connaissons déjà, en gros, le contenu. Rappelons seulement que Caro fut professeur à la Sorbonne pendant près de trente ans (1858-1887) et qu'il fut aussi un homme du monde fort apprécié par les femmes dans leurs salons, qu'il fréquentait régulièrement. Son nom figure souvent dans le "Carnet mondain" des journaux de l'époque.

Tout en critiquant le pessimisme, Caro réussit à le faire propager. Le 24 août 1880, sous la rubrique 'La Vie à Paris', le chroniqueur du Temps Jules Clarétie parle déjà du "philosophe à la mode": Schopenhauer. M. Caro, dit-il, a publié sur le pessimisme un livre si remarquable qu'il a peut-être ainsi mis le pessimisme en crédit, tout en le combattant. Quoiqu'il en soit, Schopenhauer est vraiment de cette époque, surtout, précise notre chroniqueur, dans certains cercles féminins, où il est autant à la mode qu'Alexandre Dumas fils:

Son pessimisme, souvent ironique, a séduit nos Parisiennes, et on lit presque autant les Aphorismes sur la sagesse dans la vie qu'on pourrait lire un roman au goût du jour. C'est plaisir même de voir de jolies mains tourner les feuillets du philosophe allemand. Nos lettrées ne se piquent plus seulement d'être au courant des choses littéraires. Les secrets de la philosophie ne doivent pas leur échapper.

Et le succès de Schopenhauer auprès de lecteurs et de lectrices si peu habitués à la philosophie s'explique par le fait qu'il donne à la philosophie pessimiste "l'enjouement de la plaisanterie", ce qui est, comme nous le savons, complètement faux.

Le lendemain Schopenhauer figure à nouveau dans les pages du Temps, journal pourtant de tendance plutôt conservatrice, dans un compte rendu, par Ad. le Reboullet, de la traduction que vient de publier J.-A. Cantacuzène de ces mêmes Aphorismes (1). Ce livre, à peine paru, a remporté un succès de curiosité.

Mais pour revenir au livre de Caro, il faut attendre quelques mois encore pour que Le Temps y consacre un article profond et détaillé. Cet article, qui paraîtra le 21 novembre 1880, sera l'oeuvre de Jules Soury. Celui-ci souligne le rôle important joué par les écrits de Caro dans la dissémination des idées pessimistes, et il reconnaît même à Caro plus de talent que les auteurs des systèmes qu'il expose: "Que de gens, écrit Soury, n'auraient jamais ouvert Hartmann ni Schopenhauer sans l'excellent petit livre de M. Caro!" Et malgré le fait que Caro lui-même dénonce le pessimisme, que de gens, dans tous les rangs de la société, saluent dans ce même pessimisme "le symbole de leur foi"! La doctrine a d'autant plus de succès qu'il est compatible avec le bouddhisme et avec le christianisme:

Ce qui montre, poursuit Soury, mieux que tout ce qu'on pourrait dire l'étendue et le progrès des idées pessimistes dans la société française contemporaine, c'est le nombre toujours croissant des ouvrages consacrés à cette doctrine. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann sont dans toutes les mains, pour ne parler que des principaux apôtres modernes de l'antique évangile, prêché, il y a plus de vingt-quatre siècles, sur les bords du Gange, par l'ascète qui a dit: "Le mal, c'est l'existence".

Soury, pour sa part, tout en réfutant les doctrines de la volonté et de

(1) Voir supra, p. 88.

l'inconscient, défend le vrai pessimisme moral, qui, dit-il, est inséparable des races nobles.

Caro a donc, par ses vigoureux exposés des dangers du pessimisme et grâce en partie à son succès mondain, contribué à la vulgarisation des idées philosophiques de Schopenhauer en France, vulgarisation qu'on lui a trop souvent reprochée. Les critiques de l'époque prenaient plaisir, en effet, à railler ce professeur éloquent et élégant, dont la présence était très demandée dans les réunions mondaines.

En 1881 Edouard Pailleron se moque de Caro dans sa pièce Le Monde où l'on s'ennuie, présentée à la Comédie-Française le 25 avril 1881 et qui remporte un succès énorme. Le chroniqueur du Figaro, qui écrivait sous le pseudonyme d'"Etincelle", signale cette pièce comme illustrant "le triomphe des philosophes qui servent l'amour à la sauce germanique" (1). La pièce a eu, en effet, 123 représentations à la Comédie-Française en 1881, entre avril et décembre, et à nouveau 80 représentations en 1888 (2). L'action se passe dans un salon où se réunissent les "précieuses ridicules" de la fin du dix-neuvième siècle, toutes parlant de philosophie et de métaphysique. Parmi elles, une jeune Anglaise à lunettes, Miss Lucie Watson, traduit Schopenhauer, dont elle est une lectrice avide. Et dans le personnage de leur maître, le professeur Bellac, philosophe à la mode, l'on reconnaît sans difficulté Caro. Pailleron fait ainsi la satire de ce monde, où la mode est toute-puissante et où les idées les plus élevées et les plus sérieuses peuvent dégénérer en frivolité et en ridicule.

Les "Carolines", nom donné aux disciples féminines du professeur Caro, ont provoqué également de nombreux commentaires dans la presse. Nous en citerons quelques exemples. Le 6 février 1884, "Parisis", l'auteur de la rubrique du Figaro, 'La Vie parisienne', consacre un article à Caro et aux

(1) 'Carnet d'un mondain', Le Figaro, 27 avril 1881.

(2) Voir Francis Ambrière, 'Edouard Pailleron du Monde où l'on s'amuse au Monde où l'on s'ennuie', Les Annales, décembre 1968.

"Carolines". Caro faisait des cours publics tous les lundis matins à la salle Gerson à Paris, et un grand nombre de femmes y affluaient, comme au Temple, pour écouter "l'officiant":

Il parle, - dans ce silence religieux où flotte, sous le dôme des basiliques, parmi les molles vapeurs de l'encens, la parole divine (...) Et tandis qu'il parle, ses disciples enjuponnées, fondues en extase, touchées de la grâce, respirant à peine, éteignant le frou-frou des robes, toutes palpitantes d'une émotion pudique quand leur regard se croise avec celui du Maître, le couvent d'un oeil délicieusement attendri. Dociles à ses enseignements, comme les apôtres à ceux du Fils de l'homme, elles plongent à son gré, dans les abîmes sans fond de la métaphysique, ou s'élèvent, d'un coup d'aile, jusqu'aux sphères supérieures des mondes de Platon.

Et les cours se prolongent dans les salons, où les femmes rivalisent entre elles pour attirer l'illustre professeur, "leur confesseur autant que leur professeur", ajoute ce chroniqueur du Figaro, chez elles: "Il est de tous les cercles choisis et de toutes les intimités".

Le 3 janvier 1885 cet autre chroniqueur du Figaro, "Etincelle", décrit une réunion mondaine chez une comtesse du nom d'Asphodèle, où les "Carolines" viennent saluer leur maréchale:

Compliments d'une aimable gravité, figures gracieuses, assombries par l'ombre de Joubert, de Tocqueville, de Schopenhauer, et ranimées à l'apparition du Platon des duchesses. Conversations sur la fuite du temps, souvenirs, regrets, tropes académiques, rajeunis par un tour ingénieux, une idée délicate.

Schopenhauer est donc, grâce à Caro, entré dans le monde. Désormais il faut être pessimiste ou se dire tel pour être admis dans certains salons. Le 14 décembre de la même année, et dans le même journal, le chroniqueur "Labruyère", que nous citerons plusieurs fois au cours de ce chapitre et qui a composé tant de portraits d'une satire mordante de toutes les absurdités de cette fin de siècle, prend comme sujet de sa rubrique 'Physiologie parisienne'

les "Carolines". Il voit celles-ci comme des "névropathes" de création récente, comme des "morphinomanes", réunies par leur culte du professeur Caro, qui semble exercer "un magnétisme particulier" sur les femmes, à tel point que le gouvernement vient d'interdire aux femmes l'accès aux cours du lundi, tâchant ainsi de mettre fin à cette nouvelle hystérie. Les "Carolines", dit Labruyère, sont rêveuses et méditatives. Les plus avancées portent des lunettes. Si elle est jeune fille, la "Caroline" se voue au célibat et prend Caro pour "époux spirituel". La "Caroline" est aussi "philosophe, philologue, astronome, mystique, idéaliste, conceptualiste, néo-platonicienne et encyclopédique".

Mais il ne faudrait pas exagérer, comme le font ces chroniqueurs, le côté ridicule du professeur Caro. Il faisait aussi des cours très sérieux à la Sorbonne. Là aussi, tout en les critiquant, il a dû contribuer à répandre les nouvelles doctrines pessimistes. Nous savons, par exemple, qu'en 1885 il fit des cours sur Hartmann. Il a publié aussi, pendant une période qui s'étendait sur plus de trente ans, des livres remarquables, où il analysait, d'une manière très profonde, les maladies morales de son temps. Ses analyses nous seront particulièrement précieuses lorsque nous en viendrons à examiner les causes du pessimisme en France. La légende, d'après laquelle Caro ne devait son succès qu'à la sympathie de son assistance féminine, est certainement fausse. D'ailleurs, pendant les premières années de sa carrière de professeur, l'entrée à la Sorbonne était interdite aux femmes. Et l'afflux subit des femmes aux cours du maître, nous dit Constant Martha dans la préface d'un recueil posthume de quelques-uns des derniers essais de Caro, peut s'expliquer autant par la curiosité d'un privilège nouvellement acquis que par le charme du professeur (1).

Caro est lui-même très sévère envers cette mode pessimiste et envers

(1) Voir E.-M. Caro, Mélanges et portraits, op.cit., vol. I: Notice sur Caro par Constant Martha.

ceux qui voient le pessimisme partout et qui appliquent le mot à tort et à travers pour en faire le signe de "tout ce qui pense ou qui souffre dans la génération présente":

On devrait réserver ce nom, dit-il dans l'un de ses articles sur Amiel, pour ceux qui scientifiquement déclarent que la vie est mauvaise, que la douleur est un élément positif, que le plaisir est un élément négatif, qu'il est seulement une moindre douleur, et que le but unique de l'homme doit être d'anéantir la nature, de détruire le monde et, avant tout, de se détruire soi-même en frappant à la racine le vouloir-vivre, source de tous maux. Voilà le bouddhisme conséquent et le pessimisme logique (1).

A part cela, ce que l'on appelle "pessimisme", ce ne sont que des tristesses accidentelles, des mélancolies de tempérament ou bien des fantaisies de système. Le pessimisme n'a empêché ni Schopenhauer ni Hartmann de bien vivre. Si le pessimisme n'exhorte pas l'homme à anéantir en lui le désir, il n'est que la "phraséologie vide et sonore d'un désespoir qui n'aboutit pas et d'une logique de la mort universelle qui ne conclut pas" (2). Non, Caro ne reconnaît point comme pessimistes "ces aimables désespérés de doctrine qui ne se refusent ni aucune des élégances de l'art, ni aucune des joies de l'amitié, ni aucun des comforts de la vie":

Ce sont des virtuoses et, si l'on veut, des poètes du désespoir, ce sont des bouddhistes de salon ou de boudoir, comme on dit spirituellement que Schopenhauer était un bouddhiste de table d'hôte (...) c'est une souffrance de cerveau; l'imagination y est pour quelque chose, le coeur n'y est pour rien (3).

Leur pessimisme n'est que l'"objet de discussions spéculatives, de conversations galantes et magnifiques, de sonnets en deuil et de lamentations littéraires" (4).

(1) Ibid., vol. II, p. 300: 'Les Dernières Années d'un rêveur', art. cit.

(2) Ibid., p. 301.

(3) Ibid.

(4) Ibid., pp. 301-302.

Caro déplore donc le fait que l'on donne le nom de pessimisme à tout ce qui est triste. Certains critiques, lisant quelques fragments publiés par un simple curé limousin, l'abbé Roux, sous le titre de Pensées d'un solitaire (1), ont surnommé ce pauvre curé "l'abbé Schopenhauer". L'abbé Roux, comme Amiel, n'est nullement un désespéré, ni un malade, ni un dilet-tante, dit Caro dans un article sur ces Pensées (2), mais un homme qui souffre vraiment de la solitude intellectuelle et du doute.

Caro croit au pessimisme courageux qui ne cède pas au désespoir, mais le pessimisme, tel qu'il a sévi en France et ailleurs au dix-neuvième siècle, n'est le plus souvent qu'une phraséologie sonore, certes, mais vide de sens. C'est là une opinion que nous rencontrerons fréquemment tout au long de ce chapitre.

Décadence, névrose

Revenons donc à l'évolution de cette mode, qui, à partir de 1880, est signalée et commentée assez souvent dans les journaux: il est intéressant de remarquer qu'elle est souvent identifiée avec ce mouvement littéraire que l'on a l'habitude d'appeler "décadent". Il nous est impossible d'étudier ici toutes les complexités de cet esprit décadent, auquel de nombreuses études ont déjà été consacrées (3). Nous ne ferons qu'une allusion passagère à ces aspects de l'esprit décadent qui ont un rapport direct avec notre sujet.

(1) Les Pensées de l'abbé Joseph Roux ont paru chez Lemerre en 1885.

(2) Cet article, publié le 1er janvier 1886 dans la revue dirigée par Anatole France, Les Lettres et les Arts, est repris dans Mélanges et portraits, vol. II.

(3) Voir, par exemple, Jacques Lethève, Impressionnistes et Symbolistes devant la presse, Paris, A. Colin, 1959; Jacques Lethève, 'Le thème de la décadence dans les lettres françaises à la fin du XIX^e siècle', RHLF, janvier - mars 1963; Noël Richard, Le Mouvement décadent, Paris, Nizet, 1968, et la bibliographie de ce dernier livre.

Paul Bourget, dans son essai sur Charles Baudelaire, publié pour la première fois en novembre 1881 dans La Nouvelle revue et repris dans le premier volume des Essais de psychologie contemporaine, a réuni ces deux concepts de pessimisme et de décadence. Déjà dans l'article de 1876 du Siècle littéraire, que nous avons cité plus haut, Bourget avait signalé cet esprit de décadence, ce déclin de la société. De même, dans un article du 5 mai 1881, qui paraît dans Le Parlement, Bourget indique les progrès remarquables, dit-il, par de nombreux observateurs depuis quelques années, de "cette sorte de maladie de la sensation du temps" dont l'Europe vieillissante est atteinte:

Il semble, poursuit-il, que nos nerfs surexcités nous rendent de plus en plus incapables de durer et de plus en plus désireux des impressions rapides et multipliées (1).

Dans l'article sur Baudelaire, Bourget prétend voir dans toute l'Europe les mêmes signes de mélancolie et de pessimisme, qui sont les produits du désaccord entre les nouveaux besoins de civilisé et la réalité des choses. Une même nausée devant les insuffisances de ce monde se manifeste dans presque toutes les sociétés occidentales, une même lassitude, un même esprit de négation obscurcissent petit à petit la civilisation européenne.

Et en France, pays que l'on s'attendrait le moins à voir sombrer dans le pessimisme, il s'étend de plus en plus. La décadence de la société française après les grandes espérances du début du siècle et le pessimisme sont, toujours selon Bourget, inséparables, la notion de décadence appartenant toujours à une époque de déclin succédant à des époques particulièrement glorieuses. La décadence se caractérise surtout par le refus des valeurs traditionnelles et par le goût du nouveau et du bizarre. Déjà dans un article du 6 novembre 1879 sur Renan, Bourget prétendait que l'ancienne

(1) Article intitulé: 'A propos du vernissage'.

conception d'honnête homme ne convient plus "aux raffinements presque maldifs et aux complications presque byzantines de notre époque de transition"(1). On ne vit plus d'après des principes moraux, on ne vit que par les nerfs et pour les sensations. On aime le raffinement, l'artifice, la perversion, tout ce qui va à l'encontre de la nature.

Les frères Goncourt semblent avoir été parmi les premiers à signaler, dans leur Journal des années 1860, cette domination des nerfs et ce goût du raffiné chez l'homme moderne, mais ils considéraient ces attributs comme des signes de supériorité: "... nous avons des sens trop fins pour être heureux, et des aptitudes merveilleuses pour nous empoisonner le bonheur" (2). Et vers la même époque Emile Zola dit à peu près la même chose dans Mes Haines (1866):

Nous sommes malades, cela est bien certain, malades de progrès. Il y a hypertrophie du cerveau, les nerfs se développent au détriment des muscles, et ces derniers, affaiblis et fiévreux, ne soutiennent plus la machine humaine. L'équilibre est rompu entre la matière et l'esprit (3).

Les Goncourt avaient même utilisé le mot "névrosé", qui fera fortune en France pendant les années 1880: l'humanité "se nervosifie, s'hystérise, pour ainsi dire, chaque jour" (4). Baudelaire, à cet égard, ainsi que nous le verrons par la suite, est aussi un précurseur de la génération pessimiste.

Même les statistiques médicales sont là, nous apprend-on dans Le Temps du 23 novembre 1887, pour nous prouver que l'équilibre de nos facultés est rompu au bénéfice de "la sensibilité des nerfs, qu'une hypéresthésie générale surexcite" (5). Cette maladie sera étudiée également par Max Nordau

(1) Article sur L'Eglise chrétienne de Renan, Le Globe, 6 novembre 1879.

(2) Journal, vol. II (1862-1865), Paris, Charpentier, 1891, p. 189: 9 avril 1864.

(3) Mes Haines, Paris, Achille Faure, 1866, pp. 57-58: essai sur 'La littérature et la gymnastique'.

(4) Journal, vol. II, p. 200: 23 mai 1864.

(5) Dans la rubrique de Hugues le Roux, 'La Vie à Paris'.

dans son célèbre livre sur la dégénérescence (1). Le coeur n'a décidément plus de place chez l'homme décadent: ce message sera clairement transmis par les romans de l'époque.

En 1883 Maurice Rollinat publiera un recueil intitulé Les Névroses, qui provoquera chez un critique du Figaro, Philippe Gille, la remarque suivante:

La névrose est un mot nouveau et une manie nouvelle.
Tout est névrose pour le moment (2).

Ce recueil de Rollinat frappe en effet par son ton pessimiste, par le goût du macabre qui s'y manifeste, par l'obsession de la mort, qui est l'un des motifs clé de la littérature de cette fin de siècle.

Mais le type même de l'homme décadent sera le héros d'A Rebours, roman publié en 1884 par J.-K. Huysmans. Des Esseintes, obsédé par le factice, par l'art, par tout ce qui est création de l'homme plutôt que de la nature, vit dans un monde byzantin, qui le fait perdre contact avec la vie réelle et avec ses vrais problèmes. Le pessimisme est la conséquence inévitable d'un tel état d'esprit (3); ses causes sont les mêmes, à peu près, que celles du pessimisme.

La décadence représente, malgré les apparences, quelque chose de plus important qu'une simple dispute d'école. Désormais nous allons considérer pessimisme et décadence comme inséparables, ou plutôt comme deux répercussions analogues d'un même climat général.

Progrès du pessimisme: 1882-1883

Le pessimisme gagne donc en ampleur. Dans un article du Parlement,

(1) Publié à Paris, chez Alcan, en 1894.

(2) Voir Le Figaro du 14 mars 1883.

(3) Voir infra, pp. 318-321.

paru le 14 juin 1883 et intitulé 'La Statue de Schopenhauer', Bourget examine encore une fois "cette floraison soudaine du pessimisme dans notre Europe occidentale" et en analyse les causes (1). La célébrité de Schopenhauer est telle qu'il est question d'élever un monument en son honneur à Francfort. Comment, se demande Bourget, sa gloire a-t-elle grandi si vite, alors que quelques années auparavant le pessimiste de Francfort était à peine connu, et pourquoi sa popularité est-elle si grande parmi des gens peu habitués à la métaphysique et qui n'ont certainement pas suivi dans le détail tous ses arguments, d'autant plus que son grand ouvrage exigerait une connaissance préalable de Kant et de Platon? Parce que le système correspond, selon Bourget, à quelque intime besoin de l'être humain vivant pendant les dernières années de ce dix-neuvième siècle, et n'est-ce pas, ajoute-t-il, une marque de la force du système qu'il puisse ainsi se propager parmi des gens incapables d'en comprendre la dialectique? Le succès du système sera désormais d'autant plus sûr que tous les germes du pessimisme contenus dans les apparences optimistes de la civilisation scientifique ont déjà éclaté au grand jour.

La même année, Bourget fait paraître en volume ses Essais de psychologie contemporaine, qui constituent l'un des tableaux les plus précieux dont nous disposons de cette maladie du pessimisme, de ses causes, de ses prédécesseurs, de sa genèse en France. Cet ouvrage, que nous serons fréquemment amené à citer dans d'autres chapitres, contribue plus qu'aucun autre sans doute à attirer l'attention du grand public sur le pessimisme qui commence à faire ses ravages en France et dont, tout au long de ces années, Bourget sera l'observateur le plus constant.

Tous les grands journaux et toutes les principales revues de l'époque ont consacré des études à ce recueil d'essais et aucun n'a manqué de signaler et de déplorer ce phénomène qui atteint déjà des proportions considérables, cette lassitude, ce découragement qui se sont emparés de la jeunesse.

(1) Voir infra, pp. 254-256.

Beaucoup de critiques sont frappés dès alors du caractère artificiel de ce pessimisme, dénoncé comme une simple pose, comme un dilettantisme morbide de raffinés et de Byzantins. Et encore une fois, nous constatons que les critiques hostiles, tout en condamnant le pessimisme qu'ils considèrent comme dangereux ou dont ils se moquent comme s'il s'agissait d'une simple mode passagère, contribuent néanmoins à son expansion. Les pessimistes s'unissent afin de renforcer leur position en face de tant d'assauts et de railleries, et des milliers de jeunes gens, cherchant une issue pour leur désœuvrement, sont en même temps attirés par ce phénomène étrange, dont on parle tant dans la presse. Le malaise qui règne dans les milieux cultivés est incontestable, mais il y a toujours, à côté des gens sincères et réellement atteints par ce malaise, ceux qui s'associent au courant pessimiste, ceux qui prétendent lire Schopenhauer et qui citent son nom à toute occasion, par pur snobisme, parce qu'il est de bon ton d'agir et de parler ainsi. Schopenhauer est "en l'air". On n'a pas besoin de le lire, il suffit de savoir qu'il était pessimiste.

La réaction hostile de la presse a été provoquée surtout par ces "philistins" du pessimisme, mais les critiques auraient dû distinguer davantage - beaucoup d'ailleurs l'ont fait - entre ces dilettantes et ceux qui souffraient réellement et chez qui la souffrance constituait l'un des ressorts de la création littéraire; ils auraient dû - et encore une fois, beaucoup l'ont fait - analyser les causes profondes et réelles de ces nouvelles tendances. Par son hostilité exagérée, la presse a encouragé la mode. Elle a mené une campagne violente contre les jeunes qui, souvent par bravade autant que par goût ou par conviction, s'enfoncent de plus en plus dans le pessimisme.

1884

1884, c'est l'année d'A Rebours de Huysmans, c'est aussi l'année des

Syrtès, premier recueil de poésies de Jean Moréas. C'est l'année où l'agitation "décadente" s'intensifie. C'est également l'année de La Joie de vivre d'Emile Zola, roman qui met en scène un jeune provincial atteint du pessimisme schopenhauérien (1). C'est aussi l'année où fut créée la première série de La Revue indépendante, revue de tendance naturaliste, où le pessimisme se reflète de plus en plus nettement et dont la nouvelle série, fondée en novembre 1886 par Edouard Dujardin et Félix Fénéon, deviendra le principal organe de la nouvelle littérature, opposée au naturalisme: le symbolisme, qui cherche encore son esthétique et dont la littérature dite décadente ne représente que la phase négative, la période de tâtonnements.

Le 20 janvier 1884, dans le Journal des débats, Paul Bourget poursuit son diagnostic des symptômes de malaise qui se développent d'année en année et défend la jeunesse:

Le Nihilisme moral, prétend-il, avec son dégoût universel, avec son rejet indistinct de tous les dogmes et de toutes les espérances, avec son impitoyable analyse de tout Idéal et sa négation définitive - comme il éclate d'une façon pittoresque, mais bien significative, dans beaucoup des publications faites par les jeunes gens! (2)

Pour le moraliste préoccupé des maladies de son époque, ces publications revêtent "une valeur presque tragique de document", mais cette "blague acharnée", se hâte d'ajouter Bourget, traduit une véritable souffrance d'esprit et de coeur. Il s'agit ici, cela s'entend, d'une plaidoirie. Certains écrivains, il est vrai, sont atteints d'une souffrance de coeur, mais la plupart de ceux qui se disent pessimistes, ne sont atteints que d'une maladie purement intellectuelle, où manquent totalement la tendresse et la pitié, quel'on trouve mêlées au pessimisme d'un Amiel, par exemple, ou, comme nous le verrons, d'un Tolstoï. C'est un pessimisme cérébral, inhumain, sans amour.

(1) Voir infra, pp. 261-264.

(2) Article intitulé: 'Un coin de la Jeunesse contemporaine'.

Tous les livres dont on parle pendant cette année 1884 semblent être imprégnés de pessimisme:

... l'amas des volumes récents, se plaint un critique de La Revue indépendante, les meilleurs plus que les médiocres, les médiocres plus que les pires, profèrent une continue lamentation, des dénonciations foncières, de dures diatribes, toute une mise en accusation du monde, de la société et de l'homme. Le pessimisme sévit parmi nos littérateurs ... (1)

Et le 2 novembre dans un article du Gaulois, intitulé 'Timon de Montmartre', Elémir Bourges s'écrie:

Pessimistes! tous pessimistes!
Je parle des derniers romans, les jaunes, les roses et les verts, qui s'étalent en ce moment à la montre de nos libraires.

Et de ce pessimisme il rend responsable Schopenhauer ainsi que son disciple français Challemel-Lacour.

Un mois plus tard, en décembre 1884, dans le deuxième numéro de sa revue Les Taches d'encre, Maurice Barrès consacre quelques pages aux "décadents".

Les causes de toute cette effervescence, de toute cette lassitude, dans la mesure où l'on peut les établir avec certitude, nous les examinerons plus loin. Contentons-nous ici de constater et de suivre le développement de ce phénomène du pessimisme ainsi que le développement parallèle du mouvement littéraire "décadent".

Une petite revue, qui sera éphémère, La Revue moderniste, publie dans son premier numéro de décembre 1884 une sorte de manifeste sur ce qu'elle entend par la nouvelle littérature, par le "modernisme":

C'est en nous basant, déclare la Direction, sur ces principes établis par les philosophes modernes et contemporains, Kant, Schopenhauer, Spencer, et par nos grands romanciers que nous avons choisi ce titre de Modernisme.

(1) 'Le Pessimisme des Ecrivains', La Revue indépendante, octobre 1884.

On se demande ce que Kant, Schopenhauer et Spencer, pour ne pas parler des "grands romanciers", ont à voir avec le modernisme dans la littérature. Les rédacteurs ne tiennent sans doute qu'à souligner leur cosmopolitisme en citant ces noms, mais, de toute façon, rien n'étonne dans ces années d'anarchie littéraire et artistique, où toute idée exprimée doit être accompagnée du nom d'un des philosophes à la mode.

Citons, enfin, quelques-unes des publications à note pessimiste qui ont vu le jour pendant cette année 1884. L'ouvrage le plus renommé et le plus typique de cette atmosphère pessimiste et raffinée, c'est sans aucun doute A Rebours de Huysmans. Ce roman constitue comme un traité sur la névrose de cette fin de siècle, comme une pathologie du névrosé, comme une apologie de l'individualisme, mais d'un individualisme sensuel, pervers et voluptueux. Bourget décrit ce roman comme "la plus complète monographie et la mieux établie que je sache d'une névrose dans une tête intellectuelle" (1). Le héros, des Esseintes, est atteint du pessimisme, mais d'un pessimisme cérébral, intellectuel et raffiné. Il est le prototype le plus complet de l'esthète, de l'homme décadent, épris de tout ce qui est bizarre et artificiel. C'est un Byzantin imbu du pessimisme de Schopenhauer. Il semble que ce roman de Huysmans ait contribué, d'une manière très nette, à vulgariser cette notion de décadence ainsi que le pessimisme qui en est inséparable.

Quant au premier recueil de poésies de Moréas - Les Syrtes - il est, lui aussi, imbu d'un pessimisme vague, à la mode du jour, et dont la sincérité est fort contestable. Moréas utilise, nous le verrons, quelques idées de Schopenhauer qui étaient devenues des lieux communs, et dans tout le recueil domine une atmosphère langoureuse et malade de spleen et de

(1) Lettre inédite de Bourget à Huysmans, citée dans J. Lethève, 'Le thème de la décadence dans les lettres françaises à la fin du XIX^e siècle', art. cit.

lassitude, où l'influence de Baudelaire se fait encore sentir. Pour Laurent Tailhade, ami de Moréas, le pessimisme de Schopenhauer, dont se réclame Moréas, n'était qu'un masque pour déguiser sa misogynie et sa mauvaise humeur (1). Il s'en est sans doute servi, croyant ainsi se conformer à la vogue du moment et ayant, par conséquent, plus de chance de se faire connaître dans les sphères littéraires. Tous les jeunes poètes, selon Tailhade, débitent les mêmes idées philosophiques, dans les cafés, dans les salons, dans les petites revues, chez Mallarmé et partout où ils se réunissent. Dans sa réponse à l'Enquête entreprise en 1891 par Jules Huret sur le mouvement littéraire, Tailhade dira ceci:

En 1884, Jean Moréas (...), Charles Vignier (...), et moi-même qui n'attribuai jamais à ces jeux d'autre valeur que celle d'un amusement passager, essayâmes sur l'intelligence complaisante de quelques débutants littéraires la mystification des voyelles colorées, de l'amour thébain, du schopenhauérisme et de quelques autres balivernes, lesquelles, depuis, firent leur chemin par le monde (2).

Nombreux sont donc les ouvrages, publiés en 1884, qui reflètent ce climat général de pessimisme et de décadence. Nous pourrions citer encore Le Vice suprême de Joséphin Péladan, premier volume d'un ensemble qui devra s'intituler La Décadence latine, Le Crépuscule des dieux d'Elémir Bourges et Les Blasphèmes de Jean Richepin, qui célèbrent le nihilisme, l'athéisme, l'amoralisme et toute la tristesse de cette fin de siècle et qu'un critique du Figaro, Albert Wolff, décrira comme l'"Evangile du pessimisme" (3).

(1) Voir Laurent Tailhade, article sur Les Syrtes, La Minerve, janvier 1885.

(2) J. Huret, Enquête sur l'évolution littéraire, Paris, Charpentier, 1891, p. 329.

(3) Le Figaro, 15 février 1886.

1885: Hostilité de la presse

Donc, bien avant 1885 le pessimisme s'infiltrait en France avec une rapidité alarmante, mais c'est autour des années 1885-1886 qu'il atteint des dimensions de folie et que les attaques de la presse se font singulièrement violentes. Ces deux années sont marquées par une immense agitation dans le domaine de la littérature, et l'incertitude qui en résulte va de pair avec le pessimisme croissant. Assaillis de toutes parts par la critique, qui ne fait le plus souvent aucun effort pour comprendre les raisons profondes du malaise, les jeunes écrivains, de leur côté, renforcent leurs rangs et se retranchent dans leur camp. Une polémique acharnée s'engage. L'année 1885 voit aussi la mort de Victor Hugo: c'est comme un siècle qui se meurt, tandis qu'à l'horizon se dessine un nouveau monde, dont les contours sont encore brouillés et obscurcis par tant de facteurs opposés et confus. C'est une période de bouillonnement, où les idées foisonnent mais n'aboutissent pas encore, une période où de nouvelles formules se cherchent, une période qui est, pour ces raisons mêmes, particulièrement ouverte aux doctrines et aux systèmes venus de l'étranger. Les doctrines de Schopenhauer et de Hartmann se recommandent donc doublement à cette nouvelle génération à la fois pessimiste et cosmopolite.

"Le rôle de la philosophie pessimiste dans la vie contemporaine s'étend chaque jour davantage et menace de tout envahir": c'est là une opinion exprimée par Maurice Fabre ("Bouvard") dans un article 'A propos de Schopenhauer', qui paraît dans Le Passant du 20 janvier 1885. "La littérature, ajoute ce critique, a principalement donné asile à ce vent de désespérance qui souffle sur les esprits et dans les coeurs". Ayant analysé dans La Joie de vivre de Zola et dans Les Blasphèmes de Richepin deux exemples de ce pessimisme qui envahit les lettres françaises, Fabre présente à ses lecteurs le livre dans lequel il a puisé ses renseignements

sur le philosophe de Francfort, c'est-à-dire les Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer de Jean Bourdeau, notamment les extraits sur les "Douleurs du Monde", qui contiennent les idées pessimistes du philosophe. Car Fabre, à la différence de beaucoup de critiques contemporains, a de la sympathie pour le pessimisme; il juge en effet qu'il est impossible de le négliger si l'on veut rendre compte de l'évolution actuelle de la littérature.

Quelques mois plus tard, le 20 juillet 1885, Fabre continuera son compte rendu du livre de Bourdeau en résumant la métaphysique de l'amour selon Schopenhauer et la théorie du vouloir-vivre aveugle. Mais ce qui est intéressant surtout, c'est que Fabre, comme beaucoup de ses contemporains, a abordé Schopenhauer à travers des oeuvres de vulgarisation comme le recueil de Jean Bourdeau ou le livre de Théodule Ribot. Lors de la publication en 1885 de la deuxième édition du livre de Ribot, un critique de La Revue contemporaine (1) déplore le fait que tant de jeunes gens, pour justifier leurs tendances d'esprit, invoque la doctrine de Schopenhauer, mais sans la suivre jusque dans ses conséquences logiques. Le petit livre de Ribot, d'accès facile, se recommande tout particulièrement à ces jeunes gens qui seraient peu disposés à lire les écrits de leur maître Schopenhauer dans le texte original ou même dans ses traductions.

En mai 1885 un nouvel événement littéraire vient rendre plus acharnée encore la bataille entre la jeunesse pessimiste et décadente et la presse officielle et déclenche un véritable flot de polémique dans les plus grands journaux quotidiens et dans les revues les plus sérieuses. Il s'agit de la mise en vente, le 2 mai, par l'éditeur Léon Vanier, déguisé sous le nom de "Lion Vanné de Byzance", d'un recueil de poésies par un poète décadent imaginaire, Adoré Floupette, censé être né en 1860. Les Délivrescences d'Adoré Floupette avaient déjà paru dans la Lutèce,

(1) Numéro du 25 février 1885.

mais y étaient passées jusque-là à peu près inaperçues. Le livre, qui est une parodie du style décadent, débute par une vie d'Adoré Floupette, qui a suivi, grosso modo, la même évolution que la plupart des jeunes poètes. Comme pour eux, ses premiers maîtres avaient été les romantiques, ensuite il s'était enrôlé sous la bannière de Zola, l'auteur du moment, et quand la mode naturaliste passe, il devient "symboliste" et se propose de "mettre en triolets la philosophie de Schopenhauer" (1). Ces Déliques-
cences abondent, comme la mode du jour l'exige, en vagues allusions métaphysiques au néant, au flux du monde, le tout écrit dans un style précieux et raffiné.

Ce livre, dont la deuxième édition paraît dès le 20 juin de la même année, vulgarise à son tour la notion de décadence et attire l'attention du grand public sur cet aspect de la jeune littérature, car la publication est suivie d'un véritable afflux d'articles, si nombreux et si violents que le public, qu'il soit favorable ou hostile au mouvement, ne peut plus manquer d'être informé sur cette nouvelle mode littéraire.

L'une des premières réactions, et l'une des plus hostiles, paraîtra le 6 juin 1885 dans la Revue bleue. Il s'agit de l'article du critique Dionys Ordinaire qui, lui, n'a aucune sympathie pour 'La jeune génération'. Cette jeune génération est en proie au pessimisme, qui, d'après Ordinaire, est d'origine germanique, ses sources se trouvant dans les oeuvres de Schopenhauer et de Hartmann:

Il souffle d'Allemagne, depuis quelques années, sur notre jeunesse française, déclare ce critique, un vent aigre et malsain qui nous apporte une épidémie nouvelle, inconnue à notre vieille Gaule: celle du pessimisme.

Ce pessimisme, continue Ordinaire, se caractérise par un état général

(1) Les Déliquescentes d'Adoré Floupette, (Byzance, Lion Vanné), Paris, Léon Vanier, 1885, p. XXIII.

"de désespérance, de lassitude, d'abattement moral". Le pessimiste accuse la nature, ce réseau d'apparences trompeuses, de lui avoir caché le secret des causes, tout en le poussant à la recherche de la vérité, et, lorsqu'il est las d'accuser, il aspire à l'anéantissement de l'espèce. Toute cette tribu de désespérés en France se réclament de Schopenhauer et de Hartmann, qu'ils n'ont point lus - Ordinaire se hâte de le préciser - mais dont ils connaissent les principes "assez vaguement, grosso modo et de seconde main" et dont ils tirent d'étranges conclusions sur le vouloir-vivre dont tout homme est l'esclave. Et Ordinaire soupçonne, à juste titre, qu'"il entre dans cette profession de désespérance beaucoup plus d'ostentation paradoxale que de sincérité" et que la plupart des décadents "jouissent gaillardement de la vie", tout en la maudissant.

Malgré la justesse de ces dernières remarques, il semble que l'article d'Ordinaire aurait été plus valable si l'auteur avait essayé, malgré les excès, de voir derrière ces "lugubres tendances" les causes profondes et réelles de cet état d'esprit, comme le fera l'un de ses confrères de la Revue bleue quelques jours plus tard. En effet, le 13 juin, Jules Lemaître, qui était avec Brunetière l'un des critiques traditionalistes les plus écoutés de l'époque, fera paraître son opinion à lui sur cette jeunesse dans un article intitulé 'La jeunesse sous le second empire et sous la troisième république', article sur lequel nous reviendrons (1), car, tout en prenant, lui aussi, à partie cette jeunesse "triste, ennuyée, lasse de vivre, éprise du néant", Lemaître s'efforce de discerner les raisons, négligées par Ordinaire, de ce pessimisme noir, dans lequel il entre, certes, "un orgueil intellectuel et, par suite, un plaisir". Lemaître met ainsi le doigt sur la clé de ce pessimisme: sa nature purement cérébrale. Et à partir du moment où l'on se complaît dans le pessimisme, on

(1) Voir infra, pp. 237-238.

devient un faux pessimiste, un "cabotin de la tristesse de vivre". Le pessimisme en France est, dans la majorité des cas, une mode littéraire.

Voilà la conclusion, sans doute juste, de Lemaître, mais devant laquelle Paul Bourget, à qui cette étiquette de "pessimiste" est souvent appliquée, ne peut plus garder le silence. Il prend la plume pour défendre les jeunes et pour justifier leur pessimisme. Sa réponse aux articles d'Ordinaire et de Lemaître paraît dans le Journal des débats du 16 juin (1). Bourget tente d'y analyser les causes du pessimisme, mais sans parti pris. Et bien que ses arguments soient, pour la plupart, justes et relativement objectifs, il ne peut s'empêcher de terminer sur une apologie du pessimisme dont est atteinte la jeunesse contemporaine:

Mon opinion sincère est qu'au lieu de s'en plaindre, il convient d'en être fier. Ce serait à désespérer d'une race où tout ce que nous avons traversé d'heures affreuses finirait par des chansons, comme disait Beaumarchais. Par ses tourments, même exagérés, la jeunesse actuelle manifeste la souffrance d'un Idéal anxieusement cherché (...) Je crois donc profondément qu'à travers le pessimisme de cette génération blessée et qui saigne, un renouveau de Vie Spirituelle s'élabore ...

Et pour que ces tourments se canalisent dans un nouveau courant positif, il ne convient pas de s'en moquer, il faut essayer de les comprendre.

Mais l'appel est vain: l'intervention de Bourget n'a pas porté les fruits souhaités. La critique continue à s'acharner sur les excès de la jeune génération. Le 18 juillet Mme Arvède Barine, critique de la Revue bleue, lance une vive attaque contre les pessimistes, dont neuf sur dix, prétend-elle, ne connaissent leur "patron" Schopenhauer que de nom. Le motif de son article sera donc de résumer à leur intention la biographie et la doctrine de leur maître et de les renvoyer aux livres utiles de Ribot

(1) Pour une analyse plus détaillée de cet article sur 'Le pessimisme de la jeune génération', voir infra, p. 257 et seq.

et de Bourdeau (1).

Lorsque Paul Bourde, dans son célèbre article du 6 août 1885, paru dans Le Temps, sur 'Les Poètes décadents', article inspiré par la deuxième édition des Déliquescences d'Adoré Floupette, reproche à la nouvelle poésie, précieuse, maladive, spleenétique et bizarre, de se prendre trop au sérieux, ce sera au tour de Jean Moréas de riposter et de venir à la défense des jeunes écrivains, avec qui il s'associe pendant cette période. Dans un article publié quelques jours plus tard, le 11 août, dans Le XIX^e Siècle (2), Moréas proclame le droit des poètes d'être pessimistes, en invoquant d'illustres précédents dans la littérature française. Il condamne le terme de "décadent" et propose celui de "symbolique" comme étant plus approprié à la réalité des choses.

Le 29 août Edouard Rod, dont nous parlerons fréquemment au cours de cette étude, proteste à son tour contre l'injustice de la critique, dans un article de La Vie moderne sur 'La question des Décadents'. Rod déplore le fait que les critiques aient passé sous silence les belles créations de Verlaine et de Mallarmé et qu'ils aient attendu l'arrivée sur la scène littéraire de poètes médiocres, se réclamant vaguement de ces deux grands écrivains, ainsi que la publication des Déliquescences pour se lever en armes, faisant de ces publications de mauvais goût des événements.

Mais les efforts de Bourget, de Moréas et de Rod restent infructueux, les railleries ne se modèrent pas. Félicien Champsaur, écrivant dans le Supplément littéraire du Figaro, le 12 septembre, sur 'La jeunesse où l'on s'ennuie', déplore l'influence néfaste du pessimisme d'origine germanique en France, où il s'acclimate mal, où il n'est, parmi les jeunes écrivains, que Champsaur traite de "fantoques lugubres", qu'une simple pose:

(1) Article intitulé: 'Le Père du pessimisme contemporain; Schopenhauer'.

(2) Article intitulé: 'Les Décadents'.

A présent, se plaint-il, il ne s'agit plus que de pessimisme. Sur le boulevard, les journalistes, les romanciers s'abordent par cette salutation: "Frères, il faut mourir!" Le pessimisme devient une pose, un moyen de réclame. Il n'y a que lui! Il n'y a que lui! Et les ennuyeux qui prônent la théorie de l'ennui sont des jeunes gens.

Pour ceux-ci Wagner est le grand poète, Schopenhauer le grand philosophe. Les attaques de Champsaur se dirigent en particulier contre Edouard Rod, qui vient de faire paraître son célèbre roman La Course à la mort. Ce roman reflète parfaitement l'esprit général de ces années du pessimisme (1). Même Champsaur reconnaît à Rod, tout en l'attaquant, plus de talent qu'à la plupart de ses contemporains. Comme Bourde, il reproche aux jeunes écrivains de se prendre trop au sérieux. Ils disent, en effet, les moindres choses toujours comme du haut d'une chaire, mais ils sont incapables de créer des oeuvres de valeur. Ils se prennent pour des psychologues de la société, sans rien connaître à la vraie vie de cette société. Ils ne connaissent que leurs camarades - pessimistes comme eux. "D'un pédantisme écrasant, continue Champsaur, solennels dans la nullité, ils prêchent on ne sait quel nihilisme psychologique allemand".

Le 3 octobre Champsaur revient sur le pédantisme de ces pessimistes, de ces "poètes décadenticulets", comme il les surnomme, qui ne sont à la mode que parce que les journaux ont attiré l'attention du grand public sur eux, si bien que tout le monde en parle. Pessimistes et décadents, ces "épuisés de la fin pourrissante du romantisme", sont aussi prétentieux les uns que les autres et aussi éloignés de la vraie vie sous l'effet de cette "maladie prussienne" (2).

Ces commentaires d'une hostilité intransigeante sont typiques de la

(1) Voir infra, pp. 298-300.

(2) Ce deuxième article de Champsaur paraît également dans le Supplément littéraire du Figaro. Les deux articles seront repris dans son livre Le Cerveau de Paris, Paris, E. Dentu, 1886.

réaction générale de la grande presse devant les dimensions absurdes que prend la mode schopenhauériste.

La plume du chroniqueur du Figaro, "Labruyère", est aussi mordante pour la jeunesse pessimiste qu'elle l'avait été pour les "Carolines".

Sa 'Physiologie parisienne' du 22 septembre 1885 présente ainsi le poète décadent:

Il est fils du moderniste,
Petit-fils de l'idéaliste,
Neveu de l'impassible,
Arrière-neveu du Parnassien,
Un peu bâtard du réaliste,
Et cousin au douzième degré de l'ancien romantique (...)
Le décadent est un jeune homme, très pâle, maigre,
estimé dans certaines brasseries littéraires.

En plus, le décadent n'a aucune originalité et prétend procéder de Schopenhauer, de Joseph Delorme et de Darwin, mais n'a adopté ces noms que parce qu'ils sonnent "baroque". Au fond, il ignore Schopenhauer, comme il ignore Darwin. Il croit faire du neuf, mais il n'a pas d'idées, il n'a que des mots.

Quelques jours plus tard, le 30 septembre, un autre grand quotidien, L'Événement, ajoute son mot au débat et vient à son tour faire le procès du pessimisme, en publiant une chronique sur la jeunesse, par un chroniqueur qui lui est fort hostile: Adolphe Tavernier, qui a eu la révélation de cette mode pessimiste, dit-il, grâce à l'article de Paul Bourde dans Le Temps. Cette chronique raconte une tentative imaginaire de la part de l'auteur d'être admis, "initié", dans le cénacle pessimiste, dans la "république de la désespérance", dont les chefs les plus révéérés sont "le trio sacré": Paul Bourget, Emile Hennequin et Edouard Rod. C'est Rod, dit Tavernier, qui l'a renseigné sur les démarches à effectuer pour devenir un "pessimiste bon teint":

Il te faut d'abord apprendre par coeur Schopenhauer,
changer ton prénom d'Adolphe contre celui d'Arthur

- le prénom du grand philosophe - puis acquérir un prodigieux dégoût de la vie, enfin t'ennuyer ferme pour ennuyer le plus possible tes semblables, afin de leur faire prendre l'existence en horreur.

Au bout de huit jours, la lecture de Schopenhauer l'ayant aidé dans son pessimisme, il revient comparaître devant le trio, afin de faire sa profession de foi pessimiste, qui consiste à résumer la doctrine schopenhauerienne en une ou deux phrases ...

Tout ceci est évidemment absurde et grotesque, mais cette histoire nous rappelle à quel point et avec quelle profondeur il suffit de connaître la doctrine de Schopenhauer pour se dire son disciple et pour être pessimiste. Adolphe Tavernier présente donc aux lecteurs de L'Événement une image très noire de ces pessimistes, qu'il traite de "poseurs" et de "roublards", désireux de se faire connaître de façon à récolter une clientèle pour leurs livres médiocres.

Le 15 novembre de cette même année, Le Figaro fait paraître dans ses colonnes une histoire, tout aussi ridicule, mais qui montre, en les exagérant, bien entendu, les effets nocifs que peut avoir ce pessimisme contagieux sur les jeunes esprits. C'est l'histoire d'Héraclite et Démocrite' par George Duruy, qui met en scène deux jumeaux: Scipion, qui est actif et optimiste, et Arthur, qui est pessimiste, écrit des thèses à la Sorbonne et fait des cours sur le pessimisme. Dans l'université du Midi où il est nommé professeur de philosophie, Arthur fait des cours sur Schopenhauer et sur Hartmann, cours fréquentés surtout par les femmes. Duruy se moque également, il est clair, du professeur Caro. Oubliant son idole Schopenhauer cependant, Arthur s'éprend d'une de ces femmes et finit par se suicider à cause d'elle, trahissant donc doublement son maître.

Le 21 novembre La Vie moderne, qui avait pourtant publié l'article où Rod défendait les pessimistes et les décadents quelques mois plus tôt, passe la parole à l'autre camp, en publiant un article sur Schopenhauer,

rédigé par un nouveau détracteur du pessimisme à la mode: Gustave Claudin, qui intitule son article 'Le vrai Schopenhauer' et qui se moque du philosophe en insistant sur la vie aisée et oisive qu'il avait menée et qui lui avait permis de construire ses ingénieux systèmes. D'après ce chroniqueur, Schopenhauer n'a pas eu beaucoup de succès en Allemagne parmi ses compatriotes. C'est en France qu'il attire, du moins en 1885, le plus d'attention:

... croirait-on qu'en ce moment, en France, nous possédons des esprits bizarres qui viennent au secours de sa gloire éclipsée?

Oui, nous comptons des littérateurs qui croient au pessimisme et qui semblent admettre qu'une pareille doctrine puisse trouver des partisans en France, chez cette race gauloise ...

Mais à l'avis de ce critique, Schopenhauer n'aura jamais de succès durable dans la patrie de Rabelais, de Molière et de Voltaire.

Devant tant d'injures, qui deviennent de jour en jour plus caustiques, Paul Bourget se sent encore une fois obligé de rentrer dans la bataille, en faisant paraître dans Le Figaro du 26 novembre une longue plaidoirie en faveur du pessimisme. Cet article, présenté sous la forme d'une lettre à la protectrice de Bourget, Mme Juliette Adam, sert aussi de préface aux Nouveaux essais de psychologie contemporaine, qui paraissent le même jour, mais qui ont déjà été publiés séparément dans La Nouvelle revue, dont Mme Adam est la directrice. L'article répond d'une façon très nette et aussi objective que l'on peut l'espérer, à "l'accusation de pessimisme que l'on adresse volontiers à l'école d'observation un peu amère", dont Bourget est considéré comme l'un des porte-parole. Bourget reconnaît que la jeunesse contemporaine est profondément pessimiste, mais croit, à la différence de la plupart des critiques que nous venons de citer et pour qui le pessimisme est une simple façade, que son pessimisme est sincère, que la jeunesse traverse une véritable crise morale. Il

s'applique, dans cette préface, ainsi que dans les essais qui constituent ce nouveau recueil, à faire une enquête sur ce pessimisme, sur ses causes et sur ses antécédents.

Mais les déclarations de Bourget ne mettent pas fin aux assauts de la critique, qui devient à ce point véhémence que l'on peut se demander si le chroniqueur de L'Événement, Edmond Deschaumes, n'a pas raison en prétendant que "c'est la critique qui a inventé le mouvement pessimiste en France" (1).

La fin de cette année 1885 fut marquée, d'après les commentaires de la grande presse, par la publication de Tartarin sur les Alpes d'Alphonse Daudet. La plupart des critiques accueillent ce livre comme une preuve que la belle humeur française n'a pas encore succombé tout à fait sous les désespérances de Schopenhauer et qu'au milieu de la marée montante du pessimisme, il y a encore des Français qui savent rire. Albert Wolff, qui ne cache jamais sa haine de Schopenhauer et du pessimisme, voit dans ce livre une éloquente protestation contre le désespoir à la mode du jour, contre les lugubres publications des pessimistes, de ces "sinistres carabins littéraires qui dissèquent le genre humain dans des volumes d'où se dégage comme une odeur pestilentielle de la pourriture cadavérique" (2).

Mais le roman de Daudet ne nous intéresse pas uniquement à cause de sa verve et de son esprit; il nous intéresse surtout par un incident qui se produit dans le livre et que Daudet a imaginé pour se moquer, à son tour, du pessimisme de la jeunesse. A un moment donné de l'histoire, ce personnage, incarnation de la vieille gaieté française dont Wolff regrette la disparition, Tartarin de Tarascon, ce bon viveur, sain, aimant bien manger et bien boire, qui fait de l'alpinisme, se trouve attaché à la corde sur un pic du Mont Blanc avec un Suédois nihiliste, nourri des théories

(1) 'Chronique parisienne', L'Événement, 7 décembre 1885.

(2) Albert Wolff, 'Courrier de Paris', Le Figaro, 12 décembre 1885.

de Schopenhauer, qu'il cite sans arrêt dans sa conversation. Le Suédois, atteint tout d'un coup d'un de ses accès de désespoir, trouve l'occasion belle pour en finir avec la vie. Et par le bon sens de Tartarin, Daudet attire l'attention sur tout le mal que Schopenhauer et Hartmann ont fait à la jeunesse (1).

Ce problème, Daudet le connaissait à fond, pour l'avoir vécu dans son propre foyer, grâce aux expériences de ses fils et notamment de son fils aîné, Léon, qui, à cette époque, a seize ans et qui, pendant l'année scolaire 1884-1885, fréquente la classe de Philosophie à Louis-le-Grand, où il a comme professeur de philosophie Auguste Burdeau. Burdeau, nous le savons, fut le traducteur le plus assidu des oeuvres de Schopenhauer en France, et, par ses cours à Louis-le-Grand, il semble avoir joué un rôle immense dans la propagation des doctrines pessimistes parmi ses jeunes élèves. Voici ce que dit Alphonse Daudet dans ses Notes sur la vie, à propos de cette influence néfaste qui s'est exercée sur son fils Léon:

A noter: La tristesse, l'effarement de mon grand garçon qui vient d'entrer en philosophie et de lire les livres de Schopenhauer, de Hartmann, Stuart Mill, Spencer. Terreur et dégoût de vivre; la doctrine est morne, le professeur désespéré, les conversations en cour, désolantes. L'inutilité de tout apparaît à ces gamins et les dévore (2).

Même Edmond de Goncourt fait allusion, dans son Journal de l'année 1884, aux tristes effets de ces cours de Burdeau sur le jeune Daudet:

Hier, à ce qu'il paraît, à la suite d'une paraphrase de son professeur sur Schopenhauer, le jeune Daudet a eu, le soir, une attaque de sensibilité, une crise de larmes, demandant à son père et à sa mère: "si vraiment, la vie était comme ça ... ça valait la peine de vivre!"
Et le lendemain matin, le petit frère, dans l'oreille duquel étaient restés des mots, qui étonnent la pensée enfantine, passait tout le déjeuner, à vouloir savoir ce qu'on devenait,

(1) Voir A. Daudet, Tartarin sur les Alpes, Paris, éd. Flammarion, 1937, p. 248.

(2) Notes sur la vie, Paris, Fasquelle, 1899, p. 79.

quand on était mort. Ah! dans le monde, il se prépare en ce moment, des tristes, et c'est fini de la rigolade de la jeunesse d'autrefois (1).

Bien des années plus tard Léon Daudet lui-même rappelle, dans le chapitre III de son livre Fantômes et vivants, cette période pénible de sa jeunesse, cette manie de la spéculation pure à la manière allemande, qui a déformé les jeunes cerveaux de la classe de Burdeau, laquelle représentait assez exactement, dit Daudet, l'état des esprits parmi la jeunesse instruite, quatorze ans après la guerre franco-prussienne. Et il donne raison à son père, Alphonse Daudet, d'avoir soutenu que la métaphysique allemande avait joué un rôle considérable dans la déformation des esprits français entre 1880 et 1895. Car le résultat, ce fut l'anarchie pure et simple:

L'Inconscient de Hartmann et les ouvrages de Schopenhauer, avidement lus et commentés, s'ajoutaient à Kant pour combattre en nous le bon sens national et les traditions de méthode et de mesure héritées de nos pères (2).

Même trente ans plus tard, Daudet a toujours aussi vif dans sa mémoire le souvenir douloureux de cette effraction de son esprit par les "insanités germaniques", qui ont pesé impérieusement, malgré ses études de médecine, sur ses jugements jusqu'au moment de l'Affaire Dreyfus, engourdissant et paralysant son intelligence. Il se rappelle aussi le cas d'un de ses camarades à Louis-le-Grand, qui lui avait annoncé son intention de se tuer "parce que le monde était mauvais en soi" (3), ce qui montre à quel point un jeune homme à l'âge impressionnable de seize ou dix-sept ans peut prendre au sérieux ces systèmes pessimistes.

Au milieu de tant de mélancolie, Tartarin sur les Alpes, publié par

(1) Journal, vol. VI (1878-1884), Paris, Charpentier, 1892, pp. 337-338, 29 octobre 1884.

(2) Fantômes et vivants, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1914, pp.136-137.

(3) Ibid., p. 139.

les presses du Figaro, est le grand succès de cette fin d'année si pessimiste: la première édition, parue le 12 décembre, est épuisée en quelques heures.

1886

Mais le pessimisme ne diminue pas encore. Au contraire, il se généralise de plus en plus au cours de l'année 1886, et la confusion dans le monde des lettres s'accroît de jour en jour, ce qui provoque de nouvelles attaques non seulement dans la presse mais aussi dans le roman, comme nous venons de le voir, et même dans le théâtre. En effet, le 8 janvier 1886, on présente au Théâtre de la Renaissance à Paris une pièce comique d'Alexandre Bisson, intitulée Une Mission délicate et qui, d'après les comptes rendus de la presse, a remporté un énorme succès. L'héroïne de la comédie est fiancée avec un jeune pessimiste, Léonce, à qui tout est indifférent et qui ne cesse de répéter, pour justifier sa paresse par l'autorité d'un penseur sérieux: "Tout m'est égal. J'ai lu Schopenhauer" - ce qui arrange bien son concurrent pour la main de l'héroïne.

Le lendemain de cette première représentation, un chroniqueur du Voltaire, "Le Huron", fait l'apologie de la gaieté et dénonce les insanités de l'ascétisme et le néant des spéculations métaphysiques. On a trop entendu de lamentations, écrit ce journaliste, pour y croire.

Toutefois il y a encore des critiques objectifs et des commentateurs qui prennent le pessimisme au sérieux. Le 15 janvier, en effet, Ferdinand Brunetière fait son célèbre discours au cercle Saint-Simon sur 'Les Causes du pessimisme', ce qui ne manque pas de surprendre la presse (1). Le Charivari du 16 janvier - même Le Charivari en parle! - s'étonne qu'un

(1) Pour une étude de cet article, voir infra, pp. 238-241.

critique aussi solennel que Brunetière cherche à expliquer ce qui n'existe pas ou plutôt ce qui n'est qu'une "fumisterie colossale", ne répondant à aucune réalité. Mais le chroniqueur de ce journal reconnaît au moins que la faute en est, en grande partie, aux journaux, qui accordent trop d'importance à ce regrettable phénomène. Maxime Gaucher de la Revue bleue, revue qui publiera le discours de Brunetière dans son numéro du 30 janvier 1886, déplore, à propos des Notes d'un pessimiste d'Edmond Thiaudière (1), cette "marée montante du pessimisme", qui est moitié système moitié attitude, surtout attitude, mais qui devient de plus en plus répandu et alarmant:

Je pleure, tu gémis, il se désole, nous nous
désespérons, vous vous lamentez, ils ou elles
se schopenhauerisent (sic) (2).

Voilà où en est venu le grand système de Schopenhauer!

Dans l'Echo de Paris du 1er février, dans un article sur les Nouveaux essais de Bourget, un critique, Edmond Lepelletier, accuse le pessimisme contemporain d'être un mal purement littéraire et surtout un mal aristocratique, "quelque chose comme la goutte des intelligences".

Mais ce phénomène du pessimisme semble avoir atteint une telle ampleur que même les membres de l'Académie française daignent en parler. Et s'ils en parlent, c'est qu'il est devenu l'aspect le plus frappant de la jeune littérature. Le 4 février 1886, Ludovic Halévy est reçu à l'Académie, où il prend le siège du comte d'Haussonville. Dans son discours de réception, il fait le procès du pessimisme contemporain en France:

Le monde, dit-il, est aujourd'hui plein de
jeunes gens fatigués de vivre avant d'avoir
vécu, rongés d'une mélancolie grandissante et
enveloppés d'une vapeur de tristesse; ils
sont las des sentiments ordinaires, de l'émotion

-
- (1) La Proie du néant (notes d'un pessimiste), série de petits articles pessimistes rédigés par un homme dégoûté de tout, publiés à Paris, chez Ollendorff, en 1886.
- (2) Maxime Gaucher, 'Causerie littéraire', Revue bleue, 23 janvier 1886.

banale et des devoirs vulgaires; ils refusent d'adhérer à une foi quelconque, religieuse ou politique, tout est usé dans le ciel, tout est usé sous le ciel: ils se déclarent atteints d'impuissance à aimer la vie. D'ailleurs, à quoi bon vivre, disent-ils, puisqu'un jour il faudra mourir? On ne savait pas, paraît-il, autrefois que la vie aboutissait à la mort.

Ce qu'Halévy propose comme remède à ce mal qui paralyse la jeunesse, c'est un nouvel idéal qui soit original, mais que l'on n'a pas encore trouvé.

Dans sa réponse à ce discours, Edouard Pailleron, qui s'est déjà moqué du pessimisme mondain dans sa pièce de théâtre, Le Monde où l'on s'ennuie, reprend ce thème abordé par Halévy et regrette, lui aussi, la mise en quarantaine de la gaieté française, atteinte "par ce mal de langueur, par cette anémie endémique qui, depuis si longtemps déjà, nous ronge", dit Pailleron. "Oh! oui, ce peuple est malade", s'écrie-t-il, mais il est confiant tout de même qu'il ne s'agit que d'un mal passager et que la vieille humour gauloise renaîtra (1).

Ces deux discours, qui se situent naturellement dans le camp de la critique officielle, sont d'une importance capitale, car ils relancent, plus forte encore, la bataille entre les pessimistes et la presse: ils sont suivis, en effet, d'une nouvelle avalanche d'articles pour et contre la jeunesse.

Dans La Justice du 7 février Gustave Geffroy vient défendre les jeunes contre les accusations injurieuses et exagérées d'Halévy et de Pailleron, ces "professeurs de gaieté". Si la jeunesse est triste, c'est que le spectacle de la médiocrité de leurs aînés, représentés par ces deux hommes, les rend ainsi.

Paul Girard, dans Le Charivari du même jour, trouve également que

(1) Ces deux discours, nous les avons cités tels qu'ils ont été reproduits les 5 et 6 février 1886 dans le Journal des débats, mais ils ont été reproduits dans tous les grands journaux de l'époque.

le portrait, donné par les deux Académiciens, de la jeunesse contemporaine, est faux ou, du moins, trop généralisé. Le pessimisme est le privilège de quelques-uns, et ce n'est, en somme, qu'une pose, qu'une "mélancolie de surface", où l'on remplace la vieille guitare du troubadour par un volume de Schopenhauer. Mais il est reconnaissant à Halévy et à Pailleron d'avoir exagéré le mal, afin de rendre la leçon plus saisissante. Et pourtant il vaudrait mieux ne pas attirer l'attention du grand public sur ces "charlatans de gravité", qui en profitent pour se faire de la célébrité (1).

Il nous serait impossible de citer tous les commentaires qui ont suivi ces discours: nous n'en citerons que quelques-uns des plus importants, qui ont paru dans les journaux à grande distribution.

Le 10 février Guy de Maupassant défend à son tour, dans les pages du Figaro, le pessimisme de Schopenhauer, qui domine, à l'heure où il écrit, la jeunesse presque tout entière, contre les imprécations insidieuses des Académiciens. Maupassant est sévère pour ces critiques qui ne reconnaissent pas le droit aux gens d'avoir un idéal différent du leur, et fait appel aux journaux et aux revues de ne plus parler du pessimisme, dont on parle déjà trop et depuis trop longtemps: "... qu'on soit pour ou qu'on soit contre, ne nous parlez plus du pessimisme, par grâce, n'en parlez plus" (2). Et il imagine à ce but une loi à onze articles "tendant à réprimer le pessimisme contemporain".

Le lendemain, un critique du Gaulois, Henry Lys, dans un article sur Un Crime d'amour de Paul Bourget, accuse, lui aussi, les journaux d'exagérer l'importance du pessimisme:

Ces belles et généreuses théories s'étalent
dans les journaux les plus graves, envahissent

(1) Article intitulé: 'Il faut rire'.

(2) Article intitulé: 'Nos optimistes'.

les chaires académiques, au nom de l'art menacé par le pessimisme.

Mais ces appels sont vains. Le tapage autour du pessimisme se poursuit. Deux jours après l'article de Maupassant dans Le Figaro, dans le même journal, le chroniqueur "Caliban" se moque du pessimisme à la mode, en la personne de Paul Bourget, qui est, selon ce journaliste, "l'homme du jour", grâce à ses Essais de psychologie contemporaine et à son dernier roman Un Crime d'amour. "Caliban" imagine entre Bourget et Francisque Sarcey, critique littéraire de La Nouvelle revue, un dialogue, où Bourget explique son pessimisme par son obsession de la mort et par les trahisons de la femme. Et lorsque Sarcey, se rendant chez Bourget, voit que celui-ci vit fort bien, dans un appartement fort confortable de "gentleman", il soupçonne que Bourget, comme la plupart de ses contemporains qui se disent pessimistes mais qui sont aussi, en cachette, de bons vivants, n'est qu'un pur dilettante. Tout en étant plutôt injuste envers Paul Bourget, "Caliban" a raison de souligner le dilettantisme foncier des jeunes pessimistes.

Le même jour, dans L'Événement, Bourget est l'objet d'une autre attaque, dans un article de Firmin Javel sur 'Le mouvement parisien'. Ce critique accuse Bourget de profiter des moments les plus lugubres de cette lugubre fin de siècle pour publier ses ouvrages pessimistes, leur assurant ainsi un succès certain. Le pessimisme de ses romans est bien calculé pour répondre au goût du jour, et l'on sait, en plus, que ce dernier roman fut particulièrement apprécié par les femmes du monde.

Le 13 février, l'un des ennemis mortels de la jeunesse pessimiste, Dionys Ordinaire, vient à nouveau ajouter son mot au débat, dans un article de la Revue bleue, destiné en premier lieu à répondre à la conférence de Brunetière, qui avait été reproduite intégralement deux semaines plus tôt dans la même revue. Ordinaire accuse Brunetière de confondre

le pessimisme réel, qui est aussi ancien que le monde, avec l'école de désespérance, se réclamant de Schopenhauer, que forment "des hommes de loisir, jouissant de toutes les commodités de la vie, sceptiques de bon ton", s'amusant, "pour le plaisir de paradoxer et de faire montre de leur style", à "rédiger en corps de doctrine le mépris de la vie" (1).

Le 15 février le critique du Figaro, Albert Wolff, dont nous avons déjà signalé l'extrême antagonisme envers le pessimisme, consacre un très long article à Schopenhauer et au pessimisme. Vingt ans auparavant, dit Wolff, on aurait parcouru la France tout entière sans rencontrer, à part quelques philosophes de profession, une seule personne qui connût Schopenhauer. Mais petit à petit il devint à la mode, il fit école:

... et bientôt, dans les lettres, il devint de bon ton de se dire Schopenhauerien, ou comme nous les appelons aussi, pessimistes. L'espèce à peine introduite dans notre civilisation se reproduisit avec la rapidité du microbe. A cette heure, Paris est plein de Schopenhauer en herbes qui rongent les lettres françaises ...

L'heure est donc venue d'établir, à l'intention du grand public, un croquis du pessimisme et d'expliquer son énorme succès dans le milieu parisien, où l'on s'attendait le moins à le voir fleurir. Mais, toujours d'après Wolff, à étudier de plus près ce pessimisme, on se rend compte qu'il ne s'agit que d'un pessimisme de surface, d'une pose, d'une mode et, comme toutes les modes, sans lendemain. Toutefois, pendant qu'elle dure, cette mode fait subir à la littérature française une grande crise, car "elle fourmille de petits Schopenhauer", en prose, en poésie, dans les journaux et dans le monde. Et Wolff accuse Schopenhauer d'avoir "répandu les désespérances dans les cervelles moyennes". A part un petit nombre de convaincus - il reconnaît tout de même l'existence dans les lettres

(1) Article intitulé: 'Le pessimisme au Cercle Saint-Simon'.

françaises contemporaines de vrais pessimistes sincères - il considère ces pessimistes comme des farceurs qui jouissent bien de la vie, gardant la tristesse pour leurs livres, et le pessimisme comme une "épidémie dont l'humanité est atteinte périodiquement" (1).

Le 18 février dans La Justice Sutter Laumann supplie les Français de réagir contre "ce pessimisme meurtrier, qui n'est encore qu'une mode littéraire, mais qui pourrait bien devenir, avec les réelles tristesses de l'heure actuelle - crises économiques et sociales - un état général du monde français " (2).

"Caliban", qui consacre à nouveau, le 19 février, sa rubrique du Figaro à ce "joli débat byzantin engagé ces temps derniers" entre le pessimisme et l'optimisme, ne croit pas, pour sa part, au pessimisme des Français ni à la mort de la vieille gaieté gauloise. Au contraire, la masse des Français continuent à boire dans le "verre de Panard" et se moquent de "ce farceur de Schopenhauer".

Pour Georges Duval, chroniqueur de L'Événement, la faute est à tous ces "broyeurs de noir", qui s'entretiennent sans arrêt de Schopenhauer, sans l'avoir lu. "Vive Schopenhauer!" est leur cri de ralliement, Schopenhauer est dans toutes les bouches, on n'a pas accès aux salons si l'on ne se dit pas schopenhauérien. Duval n'y verrait pas grand mal, s'il s'agissait d'un phénomène isolé et restreint, mais le schopenhauérisme fait de plus en plus d'adeptes et envahit toutes les branches de l'art, même la musique, où il rejoint l'influence prédominante de Richard Wagner (3).

La folie s'accroît donc, et les représentants de la grande presse ne cessent de s'en plaindre. Dans le Supplément littéraire du Figaro, le 6 mars, on signale même la création d'une Revue pessimiste (4).

(1) Cet article est reproduit dans A. Wolff, Mémoires d'un Parisien, Paris, Havard, 1888.

(2) Article intitulé: 'Optimisme - Pessimisme'.

(3) Chronique du 1er mars 1886.

(4) Nous n'avons trouvé aucune trace de cette revue.

Le 13 mars, un autre chroniqueur du Figaro, "Quidam", accuse le pessimisme, une fois de plus dans les pages de ce journal, d'être une simple pose. On croirait d'ailleurs, poursuit-il, à lire les professions de foi pessimiste de la jeunesse, que "ce maudit Allemand, dont le nom est si difficile à prononcer et si long à écrire", ait inventé le pessimisme, qui est, en réalité, la plus ancienne des religions. Le pessimisme sincère existe en France, à côté de la fumisterie, on ne peut le nier, mais ce que ce journaliste déplore, c'est le fait qu'on le crie sur les toits et qu'on fait de la propagande en faveur d'une maladie.

"Labruyère", dont nous avons déjà cité les portraits piquants des "Carolines" et des décadents, n'épargne pas non plus les pessimistes, et dans sa chronique du 21 mars il présente aux lecteurs du Figaro une description de ce type nouveau, le "Schopenhaueriste":

C'est le philosophe homme du monde, aimant le plaisir, fréquentant les salons et les théâtres, ayant bon estomac; mais jouant au blasé, au désillusionné, au dégoûté. Le nom de Schopenhauer lui a plu; il l'a adopté et mis à la mode. Schopenhauer est devenu pour lui comme une espèce de tailleur moral, de chapelier transcendant, de bottier métaphysique. Il s'est Schopenhauerisé comme on se morphinise, par genre.

Le Schopenhaueriste n'est donc pas un misanthrope. C'est un pessimiste. Il s'amuse avec tristesse, il cause avec mélancolie, il rit avec désespoir.

Il est "chic" d'être triste et maussade, et Schopenhauer fournit au pessimiste "les éléments nécessaires pour affecter ces façons lugubres". Et surtout, règle générale: "le Schopenhaueriste n'a jamais lu Schopenhauer".

Le 25 mars une revue, qui ne s'occupait d'ordinaire que de questions fort sérieuses, Le Correspondant, analyse, dans ses pages, ce phénomène du "pessimisme littéraire". L'auteur de cette analyse, Paul Lallemand, ne voit dans la littérature contemporaine que confusion et excès:

... il monte une plainte, du sein de cette civilisation raffinée, avec un accent de mélancolie sombre et désespérée. Sur les joies de l'existence moderne, faite de plaisirs si délicats, de découvertes si imprévues, de sciences si fécondes, le pessimisme étend son ombre malsaine. Une sorte de malaria morale nous envahit, et notre littérature, - poésie et romans, surtout - n'aime à s'inspirer que de cet air corrompu et mortel.

Ainsi se terminent ces deux mois, février et mars 1886, que l'on pourrait appeler, en quelque sorte, les mois du pessimisme, dans les journaux français. Voilà où en est arrivé le noble Schopenhauer! Même Le Charivari continue à s'entretenir de lui (1). Brunetière est le premier à s'en plaindre:

On fait de son nom, dit-il dans son article sur 'La Philosophie de Schopenhauer et les Conséquences du pessimisme' (2), qui est celui du plus spirituel des Allemands, le synonyme d'obscurité métaphysique, de lourdeur et d'ennui savant.

En effet, presque tous les jours on en parle dans presque tous les journaux. Ce redoublement d'intérêt que nous venons de tracer a peut-être été provoqué, en premier lieu, par le discours d'Halévy. La mode continue encore quelque temps.

Le 10 avril voit la création, par un instituteur de Saint-Denis, Anatole Baju, d'un nouveau journal hebdomadaire Le Décadent, dont le premier numéro définit l'état de décadence qu'a atteint la civilisation, ainsi que le caractère "blasé" de l'homme moderne:

Affinement d'appétits, de sensations, de goût, de luxe, de jouissances; névrose, hystérie, hypnotisme, morphinomanie, charlatanisme scientifique, schopenhauérisme à outrance,

(1) Voir, par exemple, les livraisons du 16 janvier, du 21 février et du 19 avril 1886.

(2) RDM, 1er novembre 1890, voir supra, p. 100.

tels sont les prodromes de l'évolution sociale.

La littérature dite décadente se défend par le besoin d'idées nouvelles qu'exigent de telles transformations. Mais les décadents, qui sont nés "du surblaséisme d'une civilisation schopenhaueresque" (1), ont pour mission surtout de détruire les vieilles idées démodées.

Dans le quatrième numéro de ce journal, qui paraît le 1er mai 1886, Anatole Baju, dans un article sur le 'Pessimisme', attribue l'engouement dont bénéficie le pessimisme en 1886 au fait que les Français, plus que tout autre peuple, sont les esclaves de la mode:

Il en est pour les idées comme pour les habits. C'est dans ces conditions que le Pessimisme a pu s'introduire chez nous.

La mode ne durera pas pourtant, selon Baju, car la France tient encore trop à la gaieté rabelaisienne et à la bonne chère pour que Schopenhauer puisse s'y acclimater définitivement. Il ne s'agit que de la "lugubre fantaisie de quelques germanophiles". Il n'y a que les blasés, les impuissants qui soient pessimistes, croyant ainsi masquer leur infériorité et leur faiblesse. Baju ne doute donc pas que la "deschopenhauerisation" (sic) se fera en moins de temps que le pessimisme n'en a mis pour s'introduire en France.

Quant aux grands journaux, ils poursuivent leurs insultes avec une persistance à peine modérée. Dans son compte rendu du roman de Bourget Un Crime d'amour, qui est l'un des grands succès de cette année, Henry Fèvre de L'Événement voit dans Armand de Querne, le héros de ce roman, l'incarnation du jeune pessimiste contemporain:

Ils sont comme ça toute une légion de sentimentaux dolents, de délicats spleenétiques qui

(1) Louis Villatte, 'Chronique littéraire', Le Décadent, 10 avril 1886.

trouvent la vie trop rude pour leur épiderme de demoiselle et qui ne touchent au travail de peur des ampoules. Incapables à la fois des enthousiasmes romanesques et des énergies positives, ils restent dans leur coin à larmoyer ... (1)

Ils sont d'"une paresse qui voudrait se faire plaindre comme une névrose" et d'"une débilité qui voudrait passer pour une délicatesse" - tout cela, conclut ce critique, n'est qu'une "affectation de délicat dégoûté".

Un de ses collègues à L'Événement, le chroniqueur "Mirliton", qui est absent de Paris depuis quelques semaines, constate à son retour que le schopenhauérisme monte toujours et que l'homme continue à s'efféminer (2).

Mais le pessimisme trouve de temps en temps dans la grande presse - rarement, certes - quelque apologiste. C'est le cas d'Albert Dethez du journal Le Siècle, qui consacre sa chronique du 25 avril aux 'Jeunes'. La jeunesse est dégoûtée, parce que depuis quinze ans, elle a assisté au défilé interminable des idées et surtout des phrases:

Toutes celles qui ont eu cours pendant trois quarts de siècle, les doctrinaires les ont, pêle-mêle, sorties des vieux tiroirs rajustées et rééditées, soit à la tribune, soit dans les journaux, en ces temps derniers.

La jeunesse a raison d'avoir le dégoût du rassasié, d'être triste devant "le néant" de cette "phraséologie sonore et creuse". Ce refus du banal, c'est précisément la raison d'être des écrivains décadents.

Le 4 mai Le Voltaire publie une petite nouvelle intitulée 'Fin de siècle', qui a pour sujet cet esprit pessimiste. Elle raconte, en effet, l'histoire d'un jeune pessimiste Gontran, qui se flatte d'être "fin de siècle". Deux ans auparavant, il avait été "décadent", ensuite il fut "déliquescant", et à présent il est "fin de siècle". Etre "fin de siècle", c'est prendre tout simplement sa petite part de lassitude, c'est pourrir

(1) Article intitulé: 'Les bavettes de Mathurin', 19 avril 1886.

(2) 'Notes parisiennes', L'Événement, 27 avril 1886.

avec son siècle (1).

Les critiques commentent également vers cette époque la publication du roman de Georges de Peyrebrune intitulé Une décadente, dont le succès semble avoir été considérable, car la troisième édition paraît la même année. L'héroïne est une pessimiste de vingt-cinq ans, à la mode du jour et qui répète gravement toute la journée: "Nihil, il n'y a rien", puisque tout n'est qu'apparence. Elle fuit sa famille "avec les dédain méprisants de sa philosophie schopenhauérienne" (2). Elle lit les auteurs étrangers, "l'antipatriotisme" étant un "signe parfait de décadence" (3). Heureusement, elle se convertit, avant de pouvoir réaliser son rêve de "mener la cohorte folle des hallucinées, des névrosées, des détraquées de cette fin de siècle, leur imposant sa formule d'art quintessencié, sa philosophie décevante d'un pessimisme poussé au noir et jusqu'à son étiquette de décadente" (4).

Même la pièce de Molière Le Misanthrope connaît un nouveau succès particulièrement éclatant à la Comédie-Française vers cette époque, mais Alceste n'y est plus un misanthrope, c'est un pessimiste:

Notre Alceste à nous, écrit Jules Lemaître dans le Journal des débats du 10 mai 1886, celui que nous avons repétri en mêlant à sa pâte l'âme de deux siècles, souffre du mal universel; ce n'est plus un misanthrope, c'est un pessimiste; ce n'est plus contre le mensonge inoffensif de Philinte qu'il se soulève, c'est contre le mensonge atroce de l'éternelle Maya.

-
- (1) Cf. la pièce intitulée Fin de siècle, qui fut représentée le 17 avril 1888 au Théâtre du Château d'Eau, ainsi que le roman de Humbert de Gallier, Fin de siècle, Paris, E. Dentu, 1889; cf. aussi l'usage que fait de l'expression Paul Bourget dans la préface de son roman Le Disciple (1889). Sur cette question, voir aussi Keith G. Millward, L'Oeuvre de Pierre Loti et l'esprit "fin de siècle", Paris, Nizet, 1955.
- (2) G. de Peyrebrune, Une décadente, Paris, Frinzine, 1886, p. 28.
- (3) Ibid., p. 30.
- (4) Ibid., p. 32.

Il est pourtant certain que toutes les limites ont été dépassées, car désormais on s'occupe beaucoup moins du pessimisme. Il a atteint son point culminant surtout pendant le deuxième semestre de 1885 et jusqu'à la fin du premier trimestre de 1886. Les journaux s'en moquent encore de temps en temps, mais plus rarement que pendant les mois précédents.

Jacques Normand, dans la Revue bleue du 3 juillet 1886 consacre sa chronique rimée au 'Pessimiste'. Nous citons quelques strophes de ce long poème, qui sera repris dans le recueil que publiera Normand l'année suivante sous le titre Les Moineaux francs:

O Pessimiste, mon ami,
Toi qui, dans ta doctrine austère,
Triste à porter le diable en terre,
Veux qu'on ne vive qu'à demi,
Tu me parais, sans résistance
Et sans trop pénible tourment,
Supporter très gaillardement
Le lourd fardeau de l'existence?

- Moi, monsieur? .. Je n'en ai que l'air:
J'ai lu tout, tout Schopenhauer.

- O Pessimiste, mon ami,
Dans une maison confortable
Je te vis l'autre soir à table ...
Tu n'avais pas l'air endormi!
Pour soutenir ton âme ... bleue,
Tu dégustais les plats truffés,
Et les homards bien étoffés
T'offraient le régal de leur queue ...

- Monsieur, je n'en avais que l'air:
Je pensais à Schopenhauer.

(...)

- O Pessimiste, mon ami,
Plus tard, au salon, quand les dames
- D'épaules blanches blanches gammes -
T'écoutant parler, ont frémi,
J'ai vu s'allumer ta prunelle
Et lancer sur leurs frais appas
Un long regard qui n'était pas
De tendance ... immatérielle ...

- Oh! monsieur! .. je n'en eus que l'air:
Je n'aime que Schopenhauer!

Ensuite Rabelais vient parler à ce "névropathe", pour vanter les plaisirs de la bonne vie et les mérites de la vieille gaieté gauloise. Il termine ainsi son discours:

Je vous quitte, messieurs: j'ai trop peur d'avoir l'air
D'un vieux fou ridicule et battant la campagne:
Je dîne au Ciel, ce soir ... et c'est Schopenhauer
Qui paye le champagne!

Dans un discours imaginaire fait par "Caliban" à la distribution des prix du lycée Robespierre, le chroniqueur du Figaro met les élèves en garde à la fois contre le pessimisme et contre l'optimisme (1).

Le 23 août L'Événement fait le commentaire d'une nouvelle intitulée 'A la Schopenhauer!', qui avait paru dans La Justice. Cette nouvelle montrait l'Elyzeau Park en Amérique tout voué au pessimisme de Schopenhauer. Mais ce qui nous intéresse c'est la remarque sur laquelle se termine le compte rendu du critique de L'Événement: "la mode, dit-il (il parle de la mode du pessimisme schopenhauérien), paraît déjà bien passée".

Le 18 septembre verra la publication par Jean Moréas dans le Supplément littéraire du Figaro, du Manifeste du symbolisme, et désormais la critique s'occupe presque exclusivement de ce nouvel -isme, dont s'est emparée la jeunesse, tandis que les poètes décadents cherchent une esthétique plus positive et trouvent même chez Schopenhauer autre chose que le pessimisme, comme nous le verrons dans des chapitres ultérieurs. Un grand nombre de petites revues sont fondées pour défendre la cause des jeunes écrivains contre les critiques calomnieuses de la presse officielle.

(1) Le Figaro, 9 août 1886.

La mode passe

Cette presse parle d'ailleurs de moins en moins du pessimisme, qui continue cependant pendant quelque temps encore à dominer la scène littéraire. Les ravages effectués sur la jeunesse par ces tristes doctrines semblent avoir été tels qu'à la rentrée universitaire de 1887, nous raconte Teodor de Wyzewa dans La Revue indépendante, un professeur éminent de la Sorbonne, Ludovic Carrau, chargé de diriger les études philosophiques, engage ses étudiants, dans son cours inaugural, à combattre "le pessimisme, et surtout les funestes doctrines qui nient la réalité du monde extérieur" (1), lorsqu'ils seront eux-mêmes professeurs.

On reparle un peu de Schopenhauer dans les journaux pendant l'année 1888, qui est le centenaire de sa naissance. Alfred Capus, chroniqueur du Gaulois, dans un article du 25 février, article très sévère pour Schopenhauer, prétend même qu'à Paris encore un jeune écrivain ne trouverait pas d'éditeurs pour accueillir ses premiers écrits, ni de femmes pour l'accueillir dans leur salon, s'il n'était pas suffisamment pessimiste. Mais, d'après Capus, parmi tous ceux qui prétendent s'inspirer de Schopenhauer, très peu l'ont lu. Cette chronique est sans doute la réponse à un petit article qui avait paru la veille dans le même journal sur 'Le Centenaire du pessimiste' et où l'on s'étonnait qu'un système aussi peu engageant que celui de Schopenhauer pût charmer encore des milliers d'adeptes, et cela, à une époque "fière de sa civilisation et enflée de sa puissance" (2).

Et à nouveau en septembre de cette même année 1888, nous avons relevé encore deux articles, dont les auteurs trouvent le problème du

(1) T. de Wyzewa, 'Les Livres', La Revue indépendante, décembre 1887.

(2) Rubrique de "Tout - Paris".

pessimisme assez actuel pour vouloir se moquer de Schopenhauer. Un critique, qui écrit sous le nom de Thamyris, fait paraître dans la Revue de la France moderne une 'Réfutation de Schopenhauer par Schopenhauer'. A l'avis de ce journaliste, Schopenhauer n'aurait jamais été "tellement à la mode en France", s'il n'avait pas été étranger: son nom, comme celui de Darwin, sonne à l'oreille d'une façon bizarre. "Voilà qui suffit déjà pour prévenir le public en leur faveur". Suit un résumé tout à fait faux des doctrines schopenhauériennes, notamment de la théorie du vouloir-vivre et de la métaphysique de l'amour qui en découle.

Le 20 septembre 1888 voit la publication dans L'Événement d'une chronique aussi mal disposée envers les pessimistes, "les Schopenhauer-deurs": "le fait est, dit l'auteur de cette chronique, signée Bruscombille, que voilà assez longtemps qu'elle nous enschopenhauerde l'enschopenhauerante école d'extatiques de Schopenhauer, le doux M. Paul Bourget en tête". Les vieilles dames surtout constituent la clientèle de Bourget, et le pessimisme schopenhauérien remplace pour elles la dévotion. Avant, une femme ouvrait un Evangile et prenait un confesseur; à présent elle ouvre Schopenhauer et reçoit Paul Bourget à sa table. Bourget semble donc prendre le relais du professeur Caro, qui vient de mourir.

Nous voilà donc enfin arrivé au terme de notre compte rendu de l'évolution de cette mode littéraire, vue à travers les journaux et les revues de l'époque. La popularité de Schopenhauer est largement attestée, et l'ampleur du courant pessimiste, quelque superficiel qu'il soit chez la plupart des écrivains, semble désormais incontestable. L'un des phénomènes les plus étranges et les plus nouveaux de ces années fut précisément le rôle de la presse dans l'évolution d'un mouvement littéraire. Les journaux, même les journaux d'information générale, s'occupent beaucoup de la vie littéraire, pour représenter le plus souvent, il est vrai,

l'opinion traditionaliste. Si les journalistes que nous avons cités ont manqué de compréhension envers la jeunesse pessimiste, c'est qu'en général ils ne sont spécialistes ni de la littérature, ni de la philosophie, ni des questions morales qui ont préoccupé les jeunes pendant ces années d'ébullition, questions que nous étudierons plus loin. Certains journalistes, plus éclairés en matière de littérature, comme Dionys Ordinaire, ont vu dans le pessimisme une menace assez grave pour les lettres françaises; d'autres encore, comme Brunetière, n'y ont vu qu'une mode qui passerait.

Nous venons de réunir un grand nombre de documents souvent de valeur médiocre du point de vue de la critique, et, en général, sans commentaire de notre part. Vu le caractère amusant et parfois grotesque de certains textes utilisés, ils paraissaient pouvoir se passer de commentaire. La reproduction de tant de textes originaux a été dictée par le seul désir de démontrer, à travers les débats violents qu'elle a provoqués, l'étendue de cette mode pessimiste.

Quelle est donc la conclusion de notre enquête? Ce pessimisme n'est-il pas plus qu'un simple "dilettantisme d'oisifs", comme le croit Caro (1), qu'un "dandysme dégénéré", comme le prétend M. Carassus dans son livre sur Le Snobisme et les lettres françaises de Paul Bourget à Marcel Proust, 1884-1914 (2). Il est certain qu'il y entra beaucoup de "snobisme" et de "dilettantisme". Le décadent, le pessimiste, le névrosé, le "fin de siècle", le déliquescant, le schopenhauériste, s'il a existé, et quelque étiquette qu'il se soit choisie, a-t-il été autre chose qu'un imitateur qui se croyait original, qu'un pervers, produit d'une civilisation trop avancée, qu'un dilettante, vivant sur ses nerfs et se complaisant dans une souffrance feinte?

(1) RDM, 1er décembre 1877.

(2) Paris, Colin, 1966, p. 153.

A lire les journaux, on aurait tendance à répondre par l'affirmative et à conclure que le pessimisme était une pose, une mode littéraire. Il est certain - et nous insistons là-dessus - que pour beaucoup de jeunes il ne fut pas davantage. Mais, d'un autre côté, cette fin de siècle donne l'impression d'une trop grande agitation intellectuelle et d'une trop grande effervescence d'idées à sources diverses pour que l'on puisse conclure hâtivement, à l'instar de certains journalistes, à une simple mode sans fond sérieux. Il y a toujours quelques écrivains médiocres qui s'emparent des idées en cours et qui les exploitent, en les exagérant et sans les comprendre, pour masquer leur propre stérilité, leur inaptitude à produire des oeuvres originales. Or, à l'époque qui nous intéresse, beaucoup de jeunes n'avaient pas d'autre motif en adoptant comme credo le pessimisme, et, comme Schopenhauer était à l'époque le pessimiste le plus connu, ils se disaient disciples de Schopenhauer, sans savoir au juste ce qu'ils voulaient dire par là. Le pessimisme de Schopenhauer, nous le savons, est fondé sur de solides bases métaphysiques et ne saurait se réduire à une simple mélancolie ou à un ennui névrosé. On cite son nom pour donner une sonorité plus sérieuse à des idées creuses. De la même façon, les jeunes poètes symbolistes se serviront des doctrines idéalistes de Schopenhauer, insuffisamment connues, pour soutenir leurs théories esthétiques et souvent pour dissimuler leur manque d'idées. De la même façon, également, les jeunes écrivains de cette époque s'enthousiasment pour Wagner et se disent wagnériens sans connaître grand'chose des doctrines du compositeur. Les deux premières conditions de tout grand art, à savoir: le désintéressement total et une vision globale des choses, dépassant les bornes d'une époque, ont échappé à ces jeunes gens. Une littérature fondée sur une simple mode ne saurait survivre. C'est pour cette raison que les oeuvres de la plupart des pessimistes, s'ils en ont écrit, comme celles de la plupart des symbolistes, sont oubliées de

nos jours. Les pessimistes, comme les symbolistes, ont trop parlé, ils ont été des écrivains médiocres.

Certes, il s'agit d'une époque où le chaos et l'incertitude régnaient. On cherchait le nouveau et le bizarre à tout prix. On rejetait toutes les conventions, on dépassait toutes les limites pour ressentir de nouvelles sensations, de nouvelles voluptés, pour s'échapper "anywhere out of the world", n'importe où en dehors de cette nouvelle société industrielle, banale, étouffante. La jeunesse s'ennuie, elle cherche à transformer la société, à transformer la littérature, à transformer les mœurs. Mais elle s'est trop éloignée de la vraie vie, des vrais problèmes de l'humanité. Elle a utilisé à tous propos des termes philosophiques sans avoir vraiment été touchée au coeur des éternelles énigmes de la vie. Son pessimisme est purement cérébral; elle est passée à côté de la vie et, en passant à côté de la vie, elle est passée à côté de l'art, qui, pour vivre, doit respecter l'équilibre entre la sensibilité et l'intelligence et qui, surtout, doit toujours avoir une dimension humaine.

Nous venons de voir que pendant les années 1885 et 1886 en particulier cette jeunesse désœuvrée s'était emparée du pessimisme, qui avait pris, en conséquence, des proportions inouïes, non seulement parmi les écrivains, mais parmi toute la jeunesse cultivée, si bien qu'il finit par devenir tout à fait absurde. Et c'est peut-être ce débouché sur l'absurde qui a porté un coup mortel au pessimisme comme simple mode, car nous avons vu qu'à partir de 1886 la critique s'en occupait de moins en moins.

La réaction hostile de la presse pendant ces années a été le plus souvent justifiée; mais ce que l'on peut reprocher aux journalistes, c'est d'en avoir trop parlé et d'avoir, par là, obligé la jeunesse à se défendre et à recruter de nouveaux pessimistes. La distance qui séparait les deux camps s'est ainsi élargie, chacun renforçant sa position. Un

peu plus de compréhension et de retenue de la part de la presse aurait peut-être évité bien des excès. Edouard Rod, dans la préface d'une nouvelle édition de son roman La Course à la mort, préface rédigée en octobre 1885, reproche à la critique contemporaine d'attaquer le pessimisme comme s'il s'agissait d'un système, alors que, d'après Rod, il est seulement une affaire de tempérament, et, dans son attitude vis-à-vis de la nouvelle génération, de se comporter comme un médecin qui, au lieu de chercher des remèdes pour ses clients, leur demande pendant toute la durée de leur visite: "Pourquoi donc ne vous portez-vous pas bien?" (1).

Et pourtant derrière tant d'excès, derrière tant de raffinements byzantins, derrière tant de perversions, il semble bien qu'il se soit produit une véritable crise morale, où l'influence de Schopenhauer s'est ajoutée à mille autres facteurs. Il est certain, en outre, qu'un courant de pessimisme profond traversa, pendant le dernier quart surtout de ce dix-neuvième siècle, non seulement la France mais l'Europe tout entière. Il faut en effet distinguer entre le vrai pessimisme profondément ressenti et qui inspire des oeuvres d'art et le pessimisme superficiel qui ne conduit qu'à l'ennui, au désespoir et à la paralysie.

Le premier pessimisme exista aussi en France à cette époque à côté du second, comme le déclare Georges Pellissier dans son essai sur 'Le pessimisme contemporain' (1890), qui est repris en 1893 dans ses Essais de littérature contemporaine:

Là même où le pessimisme a bien l'air d'une mode, cette mode n'est pas sans signification; et, si nous pouvons à la rigueur tenir peu de compte de ceux qui la suivent, il ne nous est pas permis d'oublier que, parmi ceux qui l'ont faite, se trouvent les esprits les plus distingués et les plus sincères de cet âge (2).

(1) E. Rod, La Course à la mort, préface de la nouvelle édition (1885), Paris, Perrin, éd. de 1917, pp. IV - V.

(2) Essais de littérature contemporaine, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1893, p. 2.

Et Pellissier discerne dans ce courant général de pessimisme qui a traversé l'Europe l'influence de Schopenhauer.

C'est ce courant que nous allons à présent aborder, en nous évertuant à en déceler la nature, à en suivre la genèse, à tracer les influences qu'il a subies et notamment, bien entendu, celle de Schopenhauer, à en établir les causes et, cela fait, à en étudier les manifestations dans la littérature française.

Deuxième partie

LE PESSIMISME EN FRANCE

GENESE DU PESSIMISME EN FRANCE

Ayant suivi, dans le chapitre précédent, le développement du pessimisme en tant que "mode", nous allons à présent constater que ce pessimisme avait aussi, en même temps qu'un côté fantaisiste, un côté sérieux et profondément sincère. Nous allons d'abord nous demander quelles furent les sources de ce mouvement de pessimisme qui traversa toute l'Europe pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle et dont la genèse en France coïncide - dans le temps tout au moins - avec les premières infiltrations de la pensée de Schopenhauer. Cette vogue du schopenhauérisme n'est peut-être pas aussi superficielle et aussi insignifiante qu'elle a pu nous le paraître lors de notre étude des réactions de la presse.

Nous commencerons par dire quelques mots des prédécesseurs français de cet esprit pessimiste, ce qui nous permettra de conclure qu'il ne s'agissait point d'un phénomène subit et fortuit, mais que les germes en étaient semés depuis longtemps. Un mouvement, en littérature, quels que soient ses excès et quelle que soit son originalité, n'est jamais tout à fait isolé, et l'on trouve presque toujours dans les mouvements qui l'ont précédé des signes précurseurs. Ensuite, nous parlerons de deux mouvements parallèles, d'origine étrangère, qui semblent avoir un rapport assez étroit avec le pessimisme dans la littérature française. Ceci fait, nous pourrons entreprendre, dans le prochain chapitre, l'examen des diverses causes qui ont été invoquées pour expliquer cette floraison du pessimisme en France.

Les romantiques

Certains critiques, commentant ce mouvement pessimiste qui a envahi la littérature française à la fin du dix-neuvième siècle, n'y ont vu qu'une continuation du romantisme. Il semblerait en effet qu'il y eût dans toute la littérature de ce siècle comme un courant pessimiste, qui aurait commencé avec Rousseau et les romantiques et dont les pessimistes de la fin du siècle seraient les derniers représentants en date, le courant ayant passé, entre temps, par Flaubert, par Leconte de Lisle et par Baudelaire. Il y a, certes, une constante, mais ne nous trompons pas: les choses sont loin d'être aussi simples. Entre les auteurs romantiques de l'aube du dix-neuvième siècle et les pessimistes qui viennent tout à fait à la fin, il y a tout un monde. Ceci dit, les points de rencontre existent, et un grand nombre de jeunes pessimistes "fin de siècle" ont puisé leur première inspiration dans l'oeuvre des romantiques, ainsi que dans celui de Flaubert, de Leconte de Lisle et de Baudelaire. Schopenhauer et d'autres penseurs étrangers sont venus plus tard, mais les premiers maîtres de cette génération qui a environ vingt ans en 1870 ont été Français. Rapportons-nous, à cet égard, au témoignage de celui qui fut, comme nous l'avons déjà vu, l'un des chefs de la génération pessimiste: Paul Bourget. Voici ce qu'il dit à propos de ses premières lectures dans une "Lettre autobiographique", écrite en 1894, lors d'un séjour en Amérique, et qui devait servir de préface à un volume d'extraits de ses oeuvres, qu'un professeur américain, nommé Van Daell, publiait peu après en langue anglaise à l'usage de ses étudiants (1). Cette lettre est reproduite par Victor Giraud dans son livre Paul Bourget. Essai de psychologie contemporaine (2):

(1) Ce recueil parut à Boston en 1894.

(2) Paris, Bloud et Gay, sans date.

A quinze ans, mes camarades et moi nous savions par coeur les deux volumes de vers d'Alfred de Musset, nous avions dévoré tous les romans de Balzac et ceux de Stendhal, Madame Bovary et les Fleurs du Mal (1).

Le vrai danger de ces livres pour des lecteurs aussi jeunes fut, selon Bourget, non la corruption morale qu'ils pourraient amener, mais la précocité du désenchantement que de tels livres risquaient de provoquer et le déséquilibre intérieur qui devait en résulter. Et pourtant, poursuit-il, si les livres de ces auteurs ont eu sur lui une si profonde influence, c'est qu'ils correspondaient à des besoins intimes de sa pensée et de sa sensibilité, car ces auteurs étaient, au fond, des hommes modernes, avec les mêmes passions, les mêmes joies et les mêmes douleurs que les hommes de sa propre génération. C'est précisément à travers quelques-uns de ces écrivains qui ont marqué le développement de sa pensée que Bourget va entreprendre le portrait moral de son temps dans ses Essais de psychologie contemporaine, sur lesquels nous reviendrons constamment au cours de cette partie de notre étude.

Mais il existe une différence fondamentale entre le "mal du siècle" romantique et le pessimisme "fin de siècle", différence que Bourget lui-même se hâte de souligner dans son article du 16 juin 1885, paru dans le Journal des débats, sur 'Le pessimisme de la jeune génération'. La maladie du siècle que l'on croyait disparue avec la fin du romantisme est en bon train de se développer, mais sous une forme nouvelle:

... le désespoir d'un Chateaubriand et d'un Sénancour avait quelque chose de plus grandiose, et un tour d'éloquence qui manque aux nouveaux venus. Ces derniers sont plus simples dans leur nihilisme; ils appartiennent à un âge d'analyse et cela se reconnaît à un souci d'une psychologie plus précise. Mais qui voudra se convaincre de l'étroite parenté qui relie les auteurs de la jeune génération aux illustres mélancoliques d'il y a plus de soixante ans n'aura qu'à relire, par exemple, cet Obermann (...) après avoir lu le roman qu'un des premiers

(1) P. Bourget, "Lettre autobiographique", dans Victor Giraud, op.cit., p.194.

d'entre les nouveaux écrivains, M. Edouard Rod, publie ce mois-ci (...) sous le titre significatif de La Course à la mort.

Les romantiques étaient, en effet, en proie à une tristesse beaucoup plus lyrique, plus générale, plus aristocratique aussi, tristesse qu'ils ressentaient vaguement au fond d'eux-mêmes et qu'ils voyaient aussi reflétée dans la nature qui les entourait. Le pessimisme de la génération de Bourget est beaucoup plus précis, plus raffiné dans son expression et surtout plus intellectuel que celui de ses précurseurs. Il ne recherche point de consolation dans la nature, car il s'agit d'un pessimisme essentiellement urbain, d'un pessimisme de salon, à peu près inséparable de son cadre parisien. C'est encore Paul Bourget, cette fois-ci dans la préface de ses Nouveaux essais de psychologie contemporaine, publiés en novembre 1885, qui analyse d'une façon lucide ces différences de style. Si le fond d'irrémissible découragement est le même, il y a "une différence évidente de rhétorique et de procédé" entre le nihilisme du Bel-Ami de Maupassant et celui d'Obermann: "les extrêmes disciples de Baudelaire" traduisent leur pessimisme avec des rythmes fort différents de ceux de Sainte-Beuve:

Chateaubriand encadrait son inguérissable dégoût
dans les horizons d'une lande bretonne, où se
dressaient les tours du vieux château paternel.
Nos pessimistes encadrent leur misanthropie dans
un décor parisien et l'habillent à la mode du
jour ... (1)

Le critique Maurice Fabre, dont nous avons déjà cité des articles, fait, lui aussi, à propos de La Course à la mort de Rod, des rapprochements et des distinctions pareils entre ses contemporains pessimistes et les romantiques:

(1) EPC, vol. I, pp. XXI, XXI-XXII.

Il est déjà sans doute venu à l'esprit de plusieurs que La Course à la Mort avait certains liens de parenté avec René, Werther, Obermann, etc. Cela est incontestable, mais le type pessimiste actuel se différencie complètement d'avec les immortels rêveurs, les cinquante ans écoulés ayant creusé entre eux un abîme. La mélancolie, qui, chez les aînés, reposait sur un malaise vague et indéfinissable, a pris de notre temps une précision quasi-mathématique ... (1)

René, Werther et les autres héros romantiques étaient des égoïstes qui ne pensaient qu'à leurs propres misères, alors que les pessimistes de 1885 sont, d'après Fabre, conscients de la souffrance universelle et s'identifient avec leurs frères inconnus qui souffrent et dont ils veulent partager les douleurs.

Cette noble fraternité que Fabre attribue à la jeunesse pessimiste est fort contestable. On dirait que ce critique pense plutôt au pessimisme tendre des romanciers russes, dont l'oeuvre commence à jouir, à ce moment précis, d'un immense prestige en France. Il cite en effet Le Crime et le châtement de Dostoïewski, dont la lecture a été l'une des "plus fortes commotions morales" de cette époque et d'où jaillit le "plus sublime amour de l'humanité". Mais ce qui est certain, c'est que le pessimisme de la période qui nous concerne est plus "mathématique" et moins lyrique que celui des romantiques. Il est fondé sur le sentiment que tout effort de la part de l'individu est vain, que l'être humain est destiné à souffrir et que la seule attitude possible devant cette impuissance où se trouve l'homme entre les mains de l'Inconnaissable, d'une nature toute-puissante et cruelle, c'est la résignation et l'indifférence. Ce pessimisme aboutit non pas à cette haute vertu du renoncement et de l'abnégation de soi, prêchée par un Brunetière ou par un Bourdeau, par

(1) M. Fabre, 'La Course à la Mort par Edouard Rod', Le Passant, 5 juillet 1885.

exemple, dans leurs interprétations de la morale schopenhauérienne, mais à une simple oisiveté, à une paralysie de la volonté et de l'action, dont nous venons de voir les ravages dans le chapitre dernier.

Mais, d'après Emile Hennequin, écrivant dans La Vie moderne du 25 juillet 1885 à propos de ce même roman de Rod, qui a provoqué tant de commentaires, tout grand art est d'essence triste. Si la jeunesse de 1880 est pessimiste, celle de 1830 comme celle de 1850, c'est-à-dire les romantiques comme les réalistes et les parnassiens, l'avaient été à leur tour. Et ce pessimisme, toujours d'après Hennequin, n'est qu'un retour aux grandes traditions françaises du dix-septième siècle après l'optimisme parfois excessif du dix-huitième. Hennequin refuse donc de voir dans le pessimisme de ses amis un phénomène isolé et incongru, mais, au contraire, la condition même de tout grand art. Il est toutefois conscient, lui aussi, de la différence d'expression et de nature entre la mélancolie de 1830 et le nihilisme de 1880. Le pessimisme de 1880, déclare-t-il, toujours dans le même article, est une maladie de la volonté et de la sensibilité, qui est provoquée par l'obstination propre à l'homme moderne à s'analyser sans arrêt. En outre, le pessimiste de 1880 ne profère plus les plaintes d'il y a un demi-siècle; il n'accuse ni le monde, ni la société, ni la destinée; il ne reproche plus aux autres de ne point le comprendre. Au contraire, il devine le premier son propre mal, sait que la nature même de la vie en est responsable et qu'il n'a donc qu'à subir cette existence pénible. Il ne se considère plus, à la manière des romantiques, comme un être privilégié et élu, incompris du monde et qui n'a comme seul refuge que de fuir la société, de s'enfermer dans une tour d'ivoire et de proférer de là-haut sa plainte. Le pessimiste de la fin du siècle, nous dit Georges Pellissier dans son essai sur 'Le Pessimisme dans la littérature contemporaine', ne pousse plus de cris: "... il constate sans trouble la fatalité du malheur et il s'impose de la subir sans

plainte. Que lui servirait de prier? la nature est sourde" (1).

Charles Fuster, dans son essai sur 'Le pessimisme de M. Paul Bourget', fait une distinction analogue entre l'ennui "vague comme celui de René, déclamatoire comme celui de Werther, phraseur comme les plaintes des héros romantiques" et l'ennui moderne, qui se traduit par "une lassitude profonde, un sanglot toujours étouffé", un ennui qui ne crie pas mais qui "se contente de souffrir" (2).

Teodor de Wyzewa, dans son célèbre article sur 'Le Pessimisme de Richard Wagner', qui paraît dans la Revue wagnérienne du 8 juillet 1885, commentant le nouveau mouvement littéraire, qu'il n'hésitait pas à appeler tout simplement "le Pessimisme", insistait sur la différence essentielle entre le pessimisme de son époque et celui de ses prédécesseurs. Plus pessimiste que les romantiques et les naturalistes, prétend Wyzewa, la nouvelle littérature ne saurait l'être; elle l'est seulement d'une autre façon:

Ces jeunes hommes ont pris, du mal universel,
une science plus nette, et l'habitude, plus
affinée, de leurs âmes fait qu'ils ont res-
senti maintes douleurs plus fines (3).

Ils ont d'ores et déjà, en dépit de leur jeunesse, une conscience aiguë du mal universel, et ils sont doués d'une aptitude plus grande à faire l'analyse psychologique et métaphysique des causes de leur mal et de celui de l'humanité tout entière. Cette manie de l'analyse sera, en elle-même, l'une des causes principales du pessimisme en France à la fin du dix-neuvième siècle.

Il y a, bien entendu, une bonne part de pose et une bonne part de

(1) Essais de littérature contemporaine, op.cit., p. 5.

(2) Ch. Fuster, Essais de Critique, 2^e éd., Paris, Giraud, 1886, pp. 49-50.

(3) RW, vol. I, p. 167.

littérature dans la mélancolie des romantiques: ce n'est point là une accusation qui ne s'applique qu'aux pessimistes de 1880. Écoutons ce qu'en dit Jean Bourdeau dans la préface de sa traduction des Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer. Il y parle de "la maladie du pessimisme", de "la maladie du siècle, der Weltschmerz", qui a compté tant de victimes, de Werther à René, de Childe Harold à Rolla: "Byron, Musset, Henri Heine, rieurs attristés, viveurs blasés, sceptiques nuageux, révoltés lyriques qui adorent la vie et la maudissent" (1). Comme Hennequin, Bourdeau voit dans le romantisme un début de réaction contre l'optimisme du dix-huitième siècle. Le dix-neuvième siècle a commencé, dit-il, avec la lassitude d'un lendemain d'orgie.

Beaucoup de critiques ont tenu à faire la distinction entre le pessimisme spontané, qui n'est qu'une certaine attitude envers la vie, et le pessimisme philosophique, érigé en système, comme celui de Schopenhauer. Les pessimistes de la fin du dix-neuvième siècle ont cherché, semble-t-il, à donner une autorité de système à leur pessimisme, souvent pour masquer sous le signe d'un mal universel leur médiocrité et leur stérilité en matière de création littéraire. Le pessimisme des romantiques, qu'il soit sincère ou non, est élégiaque et sentimental; le pessimisme de 1880 est froid et raisonné.

Gustave Flaubert

Quant à Flaubert, son influence, plus proche dans le temps, semble avoir été aussi plus nette et plus décisive encore que celle des romantiques, et l'on est tenté même de se demander si Flaubert, d'une façon peut-être très indirecte, ne rentre pas dans le courant schopenhauérien.

(1) Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer, op.cit., pp. 12, 13.

La date de ses principaux écrits ne nous autorise guère à parler d'une influence directe de la pensée de Schopenhauer sur Flaubert, d'autant plus que les causes de son pessimisme sont bien personnelles, quoique modifiées par les conditions politiques et sociales de son époque. On sait, par exemple, grâce à sa correspondance, combien il a été touché des événements de 1870 et de 1871. La guerre lui avait paru comme un véritable cataclysme dont l'Europe se lèverait difficilement (1). Il avait horreur de la démocratie, qui lui semblait utilitaire, matérialiste et hostile à l'art; la médiocrité et la sottise bourgeoises y fleuriraient. Le pessimisme de Flaubert s'assombrit donc pendant les dix dernières années de sa vie, non seulement à la suite de la guerre mais aussi à cause de la mort de quelques-uns de ses meilleurs amis, ainsi que de sa mère.

Mais bien avant 1870 son pessimisme est radical. Ce n'est plus d'ailleurs la mélancolie vague des romantiques, sauf peut-être tout à fait au début de la carrière littéraire de Flaubert; c'est une angoisse bien moderne, fondée sur un profond dégoût de la vie et sur une conscience aiguë de l'illusion omniprésente et de la bêtise humaine.

On sait que les idées de Schopenhauer étaient "en l'air" bien avant 1880, et il est fort possible que Flaubert en ait reçu, assez tôt, quelques échos. Plus tard, au moment où il se documentait, à partir de 1874, pour ce qui devait être son dernier ouvrage Bouvard et Pécuchet, Flaubert a effectivement lu des articles et peut-être même des livres sur Schopenhauer, de même qu'il a lu Kant, Hegel et relu Spinoza. Dans une lettre du 17 juin 1874 à Mme Roger de Genettes, il écrit ceci:

Mon opinion sur Schopenhauer est absolument la
vôtre. Et dire qu'il suffit de mal écrire pour

(1) Voir, par exemple, G. Flaubert, Correspondance, nouvelle édition augmentée, Paris, Conard, 1926-1933, vol. VI, p. 224: lettre du 24 avril 1871 à George Sand.

avoir la réputation d'un homme sérieux! (1)

Cette lettre est assez difficile à expliquer, comme le fait remarquer M. G. Hainsworth dans son article intitulé ' Schopenhauer, Flaubert, Maupassant: Conceptual Thought and Artistic "Truth"' (2). Elle semblerait être, en effet, une condamnation de Schopenhauer, qui saurait peut-être s'expliquer par une connaissance encore insuffisante du philosophe allemand, mais le langage de la lettre est fort équivoque. Cinq ans plus tard, écrivant à la même correspondante, Flaubert fera au contraire l'éloge sans réserve de Schopenhauer:

Connaissez-vous Schopenhauer? J'en lis deux livres. Idéaliste et pessimiste, ou plutôt bouddhiste. Ça me va (3).

Cette lettre date de la période où Flaubert est tout entier occupé par les lectures métaphysiques qui devaient précéder la rédaction de la dernière partie de Bouvard et Pécuchet, consacrée précisément à la métaphysique.

Quant aux deux livres de Schopenhauer qu'il est en train de lire, il semble bien que l'un d'eux ait été la traduction française par Alexandre Weill du chapitre sur "Le magnétisme animal et la magie", extrait de La Volonté dans la Nature, qui avait paru dans la Revue française du mois de décembre 1856 (4). Nous savons, en effet, d'après l'article de M. Hainsworth, qu'au mois de février 1879 Flaubert a sorti de la Bibliothèque de Rouen ce même numéro de décembre 1856 de la Revue française. Quant au

(1) Ibid., vol. VII, p. 153.

(2) Dans Currents of Thought in French Literature. Essays in Memory of G.T. Clapton, Oxford, Blackwell, 1965.

(3) Correspondance, vol. VIII, p. 272: lettre du 13 juin 1879.

(4) Voir supra, p. 41.

deuxième livre, il est possible, comme le suggère M. Hainsworth, que Flaubert fasse allusion à l'essai sur Le Fondement de la morale, dont une traduction partielle, également par Weill, avait paru dans la Revue française du mois de décembre 1857 et qui, en outre, sera, en 1879, traduit intégralement par Auguste Burdeau. Cet ouvrage est imprégné d'idées bouddhistes, ce qui pourrait bien expliquer la remarque sur le bouddhisme de Schopenhauer dans cette même lettre. En 1880 Flaubert écrira à Maupassant de lui envoyer "les nouveaux documents sur Schopenhauer" (1). Il est également fort probable qu'avant 1879 Flaubert ait lu quelques-uns au moins des livres et articles publiés sur Schopenhauer dans les principales revues de l'époque, dans la Revue des Deux Mondes, par exemple. Il aurait aussi bien pu connaître Schopenhauer par son ami Tourguéniev. Leur amitié remonte en effet à 1858 et se fait étroite à partir de 1863. Or, nous verrons plus loin que le romancier russe connaissait et admirait l'oeuvre de Schopenhauer. Il aurait été difficile aussi que la pensée du philosophe pût rester inconnue à un écrivain qui était étroitement lié avec Taine et Renan.

Quoi qu'il en soit, il est frappant de trouver dans l'oeuvre de Flaubert une abondance de thèmes schopenhauériens, et cela dès ses tout premiers écrits. Son horreur de la procréation, par exemple, s'exprime dès 1838 dans les Mémoires d'un fou, qui représentent la première esquisse de L'Education sentimentale, ainsi que dans Novembre, qui date de 1842. En 1852, à propos du héros de L'Education sentimentale, il écrit à Louise Colet:

L'idée de donner le jour à quelqu'un me fait horreur.
Je me maudrais si j'étais père. Un fils de moi!
Oh non, non, non! Que toute ma chair périsse et

(1) Correspondance, vol. VIII, p. 407: lettre écrite "fin février 1880".

que je ne transmette à personne l'embêtement
et les ignominies de l'existence! (1)

Il s'agit là d'un thème qui se rencontre avec une fréquence étonnante dans toute la littérature de la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Cette horreur de la procréation, qui va de pair avec une certaine misogynie, est bien schopenhauérienne. Entre les femmes et l'art, il faut choisir l'art. "Plus de femmes, n'est-ce pas?" diront Bouvard et Pécuchet. "Vivons sans elles!" (2)

^A Flaubert la chasteté absolue paraît bien préférable, moralement, à "la débauche" (3). L'attrait de l'ascétisme est symbolisé tout au long de sa vie par ce curieux ouvrage qui l'a hanté si constamment - il le rédigea trois fois - et dont la première version remonte à 1848. Il s'agit de La Tentation de Saint Antoine. En face de l'illusion du monde, il vaut mieux renoncer, ne plus penser, "être la matière". "La vie n'est tolérable, écrit Flaubert, toujours à Louise Colet, qu'à la condition de n'y jamais être" (4). Toute la souffrance vient de la pensée. Flaubert, bien avant les contemporains de Paul Bourget, était victime de cette maladie de l'analyse qui fut, nous le constaterons, l'une des causes du pessimisme "fin de siècle": "La déplorable manie de l'analyse m'épuise. Je doute de tout, et même de mon doute" (5).

Seul le Beau est pur, mais le Beau ne se révèle que par le sacrifice (6). Ses tendresses d'esprit, écrit-il, sont "pour les inactifs, pour les ascètes, pour les rêveurs" (7). Ce goût de l'ascétisme et du

(1) Ibid., vol. III, p. 63: lettre du 11 décembre 1852.

(2) Bouvard et Pécuchet, éd. des Oeuvres complètes de Flaubert, Paris, Conard, 1910, p. 240.

(3) Voir Correspondance, vol. III, pp. 304-305: lettre du 21-22 août 1853 à Louise Colet.

(4) Ibid., vol. III, p. 107: lettre du 5-6 mars 1853.

(5) Ibid., vol. I, p. 230: lettre du 9 août 1846 à Louise Colet.

(6) Voir ibid., vol. III, p. 306: lettre du 21-22 août 1853 à Louise Colet.

(7) Ibid., vol. III, p. 398: lettre du 14 décembre 1853 à Louise Colet.

renoncement à la pensée et à l'action fut certainement une tendance naturelle chez Flaubert, en parfait accord avec son tempérament. Il se trouva peut-être renforcé, non sans doute par la connaissance de Schopenhauer, qui vint trop tard, mais par le bouddhisme hindou, qui joua un rôle capital dans la conception de La Tentation et qui est fondamental aussi ^{dans} à la pensée de Schopenhauer. Dès 1846, Flaubert apprend à Louise Colet combien il est ébloui par l'Inde:

... c'est superbe. Les études que j'ai faites
cet hiver sur le brahmanisme n'ont pas été loin
de me rendre fou (1).

L'Orient avait certes, au début, un intérêt surtout plastique et exotique pour Flaubert, et c'est dans cet esprit qu'il entreprend la lecture de la Bhagavad-Gîtâ, du Nala, des hymnes du Rig-Véda, ainsi que du livre de Burnouf, Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, qui avait paru en 1844 (2). Mais petit à petit il est attiré par la morale bouddhiste et brahmaniste du renoncement et par le concept du nirvâna:

Tu m'appelles brahme! écrit-il, toujours en 1846,
à Louise Colet. C'est trop d'honneur, mais je
voudrais bien l'être. J'ai vers cette vie-là
des aspirations à me rendre fou. Je voudrais
vivre dans leurs bois, tourner comme eux dans des
dances mystiques, exister dans cette absorption
démessurée (3).

En 1871 lorsque Flaubert reprend une troisième fois La Tentation de Saint Antoine, il se remet à étudier le bouddhisme, lisant notamment le Lotus de la Bonne Loi (4). Il écrit à George Sand, en juillet 1871, qu'il vient de passer tout un mois à l'étude du bouddhisme, ayant voulu "épuiser la matière autant que possible" (5).

(1) Ibid., vol. I, p. 310: lettre du 14 septembre 1846.

(2) Voir ibid., vol. I, pp.313-314: lettre du 16 septembre 1846 à Emmanuel Vasse.

(3) Ibid., vol. I, p. 427: lettre du 19 décembre 1846.

(4) Voir ibid., vol. VI, p. 256: lettre du 24 juin 1871 à sa nièce Caroline.

(5) Ibid., vol. VI, p. 266: lettre du 25 juillet 1871.

A part son horreur de la chair, sa misogynie et son bouddhisme, Flaubert se rapproche encore de Schopenhauer, comme le fait remarquer Bourget dans un discours qu'il fera à Oxford en 1897 au sujet de Flaubert (1), par sa religion de l'art. Comme Schopenhauer, il voyait, en effet, dans l'art un refuge, une voie de salut qui échappe au néant de toute chose. Le seul moyen de ne pas être malheureux, c'est de s'enfermer dans l'art, de compter pour rien tout le reste, car de tous les mensonges l'art est le moins menteur (2). L'art prend la place, chez Flaubert, de la religion qui lui manque, car aucun homme ne peut vivre sans croire à quelque chose. Flaubert disait à propos de Musset que c'était un malheureux: on ne vit pas sans religion et celui-ci n'en avait aucune (3). Pour Flaubert l'art est la seule religion possible: "Je tourne à une espèce de mysticisme esthétique (si les deux mots peuvent aller ensemble) ..." (4). La vie est une chose tellement hideuse, aux yeux de Flaubert, que le seul moyen de l'éviter, c'est "en vivant dans l'Art" (5).

Flaubert fut ainsi, sur tous les plans, - et nous verrons aussi dans un autre chapitre que sa conception du monde matériel était essentiellement idéaliste - le prédécesseur des jeunes pessimistes de 1880. Il n'est donc pas étonnant que Bourget, dans ses Essais de psychologie contemporaine, place Flaubert parmi les maîtres les plus vénérés de sa génération. Dans aucun livre, le pessimisme ne se traduit d'une manière aussi poignante, aussi ironique, aussi amère que dans Bouvard et Pécuchet, qui parut précisément en 1883, après la mort de son auteur, donc en pleine période pessimiste, dans ce roman où Emile Hennequin voyait comme "la

(1) Repris dans Etudes et Portraits, éd. définitive, Paris, Plon-Nourrit, 1905, p. 175.

(2) Correspondance, vol. I, p. 232: lettre du 9 août 1846 à Louise Colet.

(3) Voir ibid., vol. II, p. 446: lettre du 26 juin 1852 à Louise Colet.

(4) Ibid., vol. III, p. 16: lettre du 4 septembre 1852 à Louise Colet.

(5) Ibid., vol. IV, p. 182: lettre du 18 mai 1857 à Mlle Leroyer de Chantepie.

nécrologie de toutes les occupations humaines" (1). Ce livre illustre, en effet, avec l'impuissance totale de la science à satisfaire aux exigences intimes de l'homme, toute la sottise humaine qui consiste à croire que la connaissance peut conduire au bonheur. Il représente le bilan même de la vie de Flaubert, tout entière livrée à cette documentation effrénée qui fut le long et pénible prélude à tous ses ouvrages.

Maurice Fabre ("Bouvard"), dans son article 'A propos de Schopenhauer' (2), ne manque pas de placer Flaubert dans le courant pessimiste, qui a traversé tout le dix-neuvième siècle et qui s'est singulièrement accru pendant les années '80:

Toutes les oeuvres de Flaubert reflètent cet inéluctable avortement de la vie, "l'éternelle misère de tout", comme il dit lui-même, avec la précision et la force d'un Pascal ...

C'est la même atmosphère de sombre pessimisme qui se dégage de La Tentation de Saint Antoine. Citons, pour terminer ce bref examen du pessimisme de Flaubert, un extrait de l'article d'Emile Hennequin sur les tristes conclusions de ce curieux ouvrage:

La Tentation de Saint-Antoine dresse en une éblouissante procession, la liste formidable de toutes les erreurs humaines, tire le néant des évolutions religieuses, entrechoque les hérésies, compare les philosophies et finalement, quand d'élimination en élimination on touche à l'agnosticisme panthéiste des modernes, montre l'humanité recommençant le cycle des prières dès que le soleil se lève et l'action le réclame (3).

(1) 'Gustave Flaubert', La Revue contemporaine, octobre 1885.

(2) Le Passant, 20 janvier 1885; voir aussi supra, p. 127.

(3) 'Gustave Flaubert', art. cit., pp. 153-154.

Leconte de Lisle

La vanité de tout effort, l'illusion de toute chose, le refuge dans l'art, ce sont là des motifs que nous retrouvons chez un autre écrivain qui fut, lui aussi, l'un des maîtres les plus révéérés de la génération pessimiste de 1880: Leconte de Lisle. Nous n'avons point l'intention de traiter ici à fond la question complexe et si intéressante du pessimisme dont est imprégné l'oeuvre de ce poète (1).

Les origines du pessimisme de Leconte de Lisle sont, comme dans le cas de Flaubert, d'abord personnelles, mais à mesure que le poète avance dans la vie, il tire de sa propre expérience des généralités d'ordre métaphysique. Bien qu'il ait perdu très tôt la foi, il resta un homme profondément religieux, attaché aux valeurs spirituelles et toujours à la recherche d'un idéal transcendant, tout en demeurant hostile à la religion formelle de l'orthodoxie. En ceci, il est bien le représentant de son époque. L'esprit critique et scientifique, appliqué à la religion comme à toutes choses, avait entraîné le naufrage des vieilles croyances; et pourtant l'homme ne peut pas vivre sans foi:

Et voici que, lassé de voluptés amères,
Haletant du désir de mes mille chimères,
Hélas! j'ai désappris les hymnes d'autrefois,
Et que mes dieux trahis n'entendent plus ma voix. (2)

Ou encore:

Pour quel dieu désormais brûler l'orge et le sel?
Sur quel autel détruit verser les vins mystiques?
Pour qui faire chanter les lyres prophétiques
Et battre un même coeur dans l'homme universel? (3)

-
- (1) Nous renvoyons le lecteur au livre de Irving Putter, The Pessimism of Leconte de Lisle, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1954-1961; voir aussi J.C. Ireson, 'Leconte de Lisle and the Ideal in External Nature', dans Currents of Thought in French Literature, op.cit.
- (2) Poèmes barbares: L'Aurore.
- (3) Ibid.: L'Anathème.

Le poète se tournera donc vers d'autres religions; il y recherchera leur fondement commun, qui se situe dans le besoin moral, dans le sentiment religieux de l'homme et dans son aspiration vers un idéal transcendant. Considérée de ce point de vue, aucune religion n'est plus vraie que les autres. Cette nostalgie de la foi perdue, qui pousse les hommes à se tourner vers d'autres religions, vers d'autres croyances, constituera l'un des motifs les plus constants de la littérature de la seconde moitié du dix-neuvième siècle et sera inséparable de l'esprit pessimiste. Nous la retrouverons chez presque tous les écrivains de la jeune génération de 1880. Voici ce que dit Paul Bourget à propos des études comparatives des religions et de leur source commune, dans son essai sur Leconte de Lisle:

... l'arrière-fond de toute religion est un état moral que nous pouvons retrouver en nous à une heure donnée, et à cette heure-là, ce qui fut un dogme pour nos frères des siècles lointains nous devient un symbole (1).

En raison de l'instabilité des choses, l'homme moderne éprouve le besoin profond de se greffer à quelque chose, de trouver une foi de remplacement. Leconte de Lisle fut d'abord tenté par les doctrines socialistes d'un Charles Fourier, mais la crise politique de 1848 le fit renoncer à ses rêves utopiques. Il finit par dénoncer la démocratie comme utilitaire et hostile au poète. Il s'enferme de plus en plus en lui-même; les circonstances aidant, son pessimisme naturel s'accroît.

Il est séduit un instant par le polythéisme grec, mais cette dernière "foi" ne satisfait pas longtemps son inquiétude métaphysique. Vers 1850 il lit le livre de Burnouf sur le bouddhisme indien, et dès 1852, dans ses Poèmes antiques, il fait paraître quelques pièces d'inspiration

(1) EPC, vol. II, p. 103.

indienne, notamment les célèbres Bhagavat et Cunacépa, ainsi que La Vision de Brahma. Le reste est encore d'inspiration hellénique.

Le bouddhisme est d'une importance capitale dans la pensée pessimiste de Leconte de Lisle, et beaucoup de thèmes que l'on rencontre fréquemment dans son oeuvre et où l'on serait tenté de voir une influence schopenhauérienne sont sans doute de source bouddhiste. Comme dans le cas de Flaubert, il est impossible de savoir si Leconte de Lisle a vraiment subi, même indirectement, l'influence de Schopenhauer ou s'il est entré en contact avec les idées du philosophe allemand, qui commençaient dès 1850 à être connues dans les milieux savants. Elles étaient notamment bien connues à tous ceux qui s'intéressaient au bouddhisme. Miss Alison Fairlie, dans sa thèse sur Leconte de Lisle, nous apprend que le poète a copié dans ses Cahiers inédits deux passages extraits de l'oeuvre de Schopenhauer (1). Nous savons, d'après ce même auteur, que Leconte de Lisle avait été attiré par le pessimisme de l'Ecclésiaste, texte qu'il a peut-être discuté avec son ami Renan, qui en publiera, en 1882, une traduction. Renan voyait dans l'Ecclésiaste "un livre profondément moderne" où "le pessimisme de nos jours (...) trouve sa plus fine expression". L'auteur lui paraissait, en outre, comme "un Schopenhauer résigné" (2).

Du bouddhisme Leconte de Lisle a retenu essentiellement deux théories, également présentes dans la doctrine de Schopenhauer: le concept de l'universelle illusion où l'homme est emprisonné par ses sens, et l'aspiration, par les voies de l'ascétisme, au néant. Rien n'existe; tout n'est qu'illusion; la Maya est reine. Nous ne sommes que des apparences, de vaines formes de la matière: "Maya! Maya! torrent de

(1) Alison Fairlie, Leconte de Lisle's poems on the Barbarian Races, Cambridge University Press, 1947, p. 242 n.

(2) E. Renan, Oeuvres complètes, op.cit., vol VI, p. 1370.

mobiles chimères" (1). L'homme est à la merci d'une force vitale toute-puissante, qui, dans le Bhagavat, par exemple, est représenté comme un vaste torrent, qui entraîne l'homme ainsi que toutes choses dans son sein. Leconte de Lisle traduit d'une façon poignante l'angoisse de l'homme devant l'irrévocable écoulement des choses, devant "la fuite inutile de ce monde illusoire" (2). Et il voit, parmi les instruments les plus efficaces de cette loi irrévocable, de cette force vitale:

Le dernier, le plus cher des Dieux, l'antique Amour,
Par qui tout vit, sans qui tout meurt, l'Homme et le monde (3).

Sa conception de l'amour est donc, comme celle de beaucoup de ses contemporains et successeurs, bien schopenhauérienne. L'amour n'est qu'un piège tendu à l'homme par la nature, aveugle et éternelle, afin d'assurer la perpétuation de la vie. Mais, à cet égard, le pessimisme de Leconte de Lisle est plus modéré que celui des jeunes écrivains de 1880 et de Flaubert, par exemple; il garde l'espoir d'un amour qui lui accorde comme un souffle d'éternité, même s'il ne dure qu'un instant. Son idéal de renoncement ne l'empêche, dans la vie réelle, de chercher ardemment l'amour, surtout platonique, il est vrai (4).

Toujours sous le signe du bouddhisme, Leconte de Lisle reconnaît que "le désir sans trêve" (5) est la source de tous les maux, de toutes les souffrances:

Tout homme est revêtu d'invisibles cilices;
Et dans l'enivrement de la félicité
La guêpe du désir ravive nos supplices (...)

(1) Poèmes tragiques: La Maya.

(2) EPC, vol. II, p. 110.

(3) Poèmes tragiques: Le dernier Dieu.

(4) Sur la vie sentimentale de Leconte de Lisle, voir, par exemple, Irving Putter, La Dernière illusion de Leconte de Lisle. Lettres inédites à Emilie Leforestier, Genève, Droz, 1968.

(5) Derniers poèmes: La Joie de Siva.

La vieille Illusion fait de nous sa pâture;
Nul captif n'atteindra le seuil de sa prison;
Et la guêpe est au sein de l'immense nature. (1)

Il faut donc renoncer au désir, afin d'atteindre à la contemplation
sereine de l'essence des choses:

O contemplation de l'Essence des choses,
Efface de mon coeur ces pieds, ces lèvres roses,
Et ces tresses de flamme et ces yeux doux et noirs
Qui troublent le repos des austères devoirs.
Sous les figuiers divins, le Lotus à cent feuilles,
Bienheureux Bhagavat, si jamais tu m'accueilles,
Puissé-je, libre enfin de ce désir amer,
M'ensevelir en toi comme on plonge à la mer! (2)

Si l'on arrive à tuer en soi le désir, ce que Schopenhauer avait appelé
la volonté individuelle, "le Monde illusoire aux formes innombrables"
s'écroulera "comme un monceau de sables" (3), et l'on arrivera ainsi, en
s'absorbant dans le Tout, à une intuition de l'Absolu, de l'Essence pre-
mière:

Et l'âme, qui contemple, et soi-même s'oublie
Dans la splendide paix du silence divin,
Sans regrets ni désirs, sachant que tout est vain,
En un rêve éternel s'abîme ensevelie (4).

Comme Flaubert, Leconte de Lisle avait été attiré très tôt par cet
idéal de l'ascète. Dès 1846, il avait publié dans la Revue indépendante
un poème intitulé Les Ascètes (5), où il salue ces "amants désespérés du
ciel" qui ont reconnu que la vie est un mal éphémère et que "la femme
bien plus que la tombe est amère". La révolte ne sert à rien; elle est,
au contraire, la manifestation suprême de l'instinct vital. Le bonheur

(1) Poèmes barbares: Les Spectres.

(2) Poèmes antiques: Bhagavat.

(3) Ibid.: Çunacépa.

(4) Poèmes tragiques: L'Orbe d'or.

(5) Numéro du 10 octobre 1846: pièce reprise dans les Poèmes
barbares.

ne se trouve que dans le néant, car seulement par le renoncement on peut échapper à cette force toute-puissante et atteindre, par là, à la paix et au repos, en attendant l'affranchissement total et définitif qu'est la mort. Mais Leconte de Lisle est pleinement conscient de la difficulté presque surhumaine d'un tel ascétisme. Lui-même est parfois tenté par la vie, ayant conclu à l'impossibilité du renoncement total:

A de lointains soleils allons montrer nos chaînes,
Allons combattre encore, penser, aimer, souffrir;
Et, savourant l'horreur des tortures humaines,
Vivons, puisqu'on ne peut oublier ni mourir! (1)

Et pourtant à d'autres moments, il va même jusqu'à souhaiter, un peu comme le fera Edouard von Hartmann, qu'un jour la terre, "Bloc stérile arraché de son immense orbite,/Stupide, aveugle ...", s'anéantisse tout entière. C'est la conclusion, par exemple, des Poèmes barbares (2).

Mais comme Flaubert, et comme Schopenhauer avant lui, Leconte de Lisle voyait dans l'art un moyen de salut. L'art, le Beau échappent à la nature contingente et trompeuse de la matière. Seul le Beau est réel; le reste "se meut dans le tourbillon illusoire des apparences" (3).

C'est donc une erreur impardonnable que de ne voir en ce poète que le représentant en poésie du positivisme, de même que c'est une erreur que de ne voir en Flaubert que le représentant du réalisme. L'oeuvre de Leconte de Lisle est une expression éloquente et émouvante de l'angoisse de l'homme moderne devant le vide d'un monde sans Dieu. Par là, ce poète est bien le précurseur des pessimistes "fin de siècle". Ce n'est pas par hasard qu'après avoir été assez longtemps défavorisé par le public Leconte de Lisle soit, pendant cette période où le pessimisme sévit, l'objet de

(1) Poèmes barbares: Ultra coelos.

(2) Dernière pièce: Solvat seclum, qui date de 1861.

(3) Dans Derniers poèmes, Paris, Lemerre, s.d., p. 240.

nombreuses études. Il est même élu tardivement à l'Académie française en 1887:

Le mal du siècle, dit Bourget à propos de Leconte de Lisle, sous sa forme dernière, qui est le nihilisme moral, aura rencontré peu d'interprètes de cette âpreté d'accent (1).

Baudelaire

Il est bien entendu que Baudelaire est l'un des ancêtres les plus directs de la jeune génération pessimiste de 1880. Nous avons peu de choses à ajouter à ce qui a déjà été dit maintes fois là-dessus. Les pessimistes de 1880 ont admiré en Baudelaire surtout le côté malsain, pervers et artificiel de son oeuvre. Son spleen, que Paul Bourget décrit comme "l'amère et définitive malédiction jetée à l'existence par le vaincu qui sombre dans l'irréparable nihilisme" (2), est un mal bien physique aussi, pathologique comme celui de des Esseintes. Baudelaire annonce surtout l'esprit "décadent" des années '80. Par son abus des plaisirs, par la lassitude dégoûtée qui en est la conséquence, Baudelaire est bien "un homme de décadence" (3). En outre, le milieu qui sert de cadre à son ennui et à son spleen et qui contribue à façonner sa sensibilité particulière, c'est le milieu urbain, c'est Paris. Il peut, en effet, être cité, dit Bourget, comme "l'exemplaire achevé d'un pessimiste parisien" (4). Son pessimisme, si toutefois on peut l'appeler ainsi, n'a rien de la mélancolie tendre des romantiques. Il est engendré par un profond dégoût de la vie, qui conduit le poète à chercher le néant, l'oubli dans des "paradis artificiels". Il ne blâme pourtant pas les autres, car

(1) EPC, vol. II, p. 120.

(2) Ibid., vol. I, p. 15.

(3) Ibid., p. 19.

(4) Ibid., p. 14.

il sait que les sources de son mal sont en lui-même. Mais Baudelaire diffère radicalement de ses successeurs en ce qu'il ne cherche nullement à ériger son spleen en système.

Les deux aspects de son oeuvre, à part son caractère "décadent", qui s'accordent le plus avec l'esprit des contemporains de Bourget, c'est d'abord sa tendance vers le mysticisme et ensuite son abus de l'analyse, surtout dans l'amour. On sait, en effet, combien Baudelaire était dévoré, du fond même du mal et de la débauche, par une soif d'idéal et de spiritualité, par le désir de se purifier "dans l'air supérieur" (1). La beauté lui paraissait à la fois infernale et divine. Le poète rêve d'atteindre par la beauté un infini qu'il aime, mais qu'il n'a jamais connu, un Idéal qui se dérobe sans cesse, mais qui lui rend "L'univers moins hideux et les instants moins lourds" (2). Cette soif d'un idéal qui puisse rendre la vie moins laide et moins absurde sera l'un des thèmes clé de la littérature de la fin du siècle. Bourget, pensant, comme toujours, à sa propre génération, écrit dans son essai sur Baudelaire:

Ne survit-il pas, dans notre siècle d'impiété, assez de catholicisme pour qu'une âme d'enfant s'imprègne d'amour mystique avec une inoubliable intensité? La foi s'en ira, mais le mysticisme, même expulsé de l'intelligence, demeurera dans la sensation (3).

Les termes empruntés à l'imagerie catholique abondent dans les poèmes de Baudelaire. Son nihilisme est loin d'être total. Il y a, à la fin de son oeuvre, un rayon de lumière: la mort. La mort reste comme dernier espoir à l'âme qui aspire à l'Infini. Que l'Enfer ou le Ciel se trouve au fond du gouffre, peu importe. Il lui suffit de croire qu'au fond de

(1) Les Fleurs du Mal: Elévation.

(2) Ibid.: Hymne à la Beauté.

(3) EPC, vol. I, p. 7.

l'Inconnu l'on puisse "trouver du nouveau" (1).

Quant à l'amour, Baudelaire est, ici comme partout, tiraillé entre le Bien et le Mal, entre l'Esprit et la Chair; parfois il se laisse aller à la débauche la plus effrénée; parfois il est rongé par le remords et par la pensée que le plaisir est un "bourreau sans merci" et l'amour une "fête servile" (2); parfois il cherche dans l'amour une évasion, une porte ouverte vers "l'inaccessible azur" des "Cieux Spirituels" (3).

Mais qu'il se donne aux joies les plus pimentées de la chair ou qu'il soit dévoré par la soif d'une infinie pureté, son intelligence est toujours en éveil, il reste d'une implacable lucidité: "l'intelligence de l'analyste, dit Bourget, reste cruellement maîtresse d'elle-même". Et ces trois hommes, ajoute-t-il, le mystique, le libertin, l'analyste - ou plutôt leur réunion en un seul homme - sont bien modernes:

La crise d'une foi religieuse, la vie à Paris et l'esprit scientifique du temps ont contribué à façonner, puis à fondre ces trois sortes de sensibilités, jadis séparées ... (4)

Il est évident que Bourget étudie Baudelaire selon l'optique spéciale d'un homme de sa propre génération et ne fait ressortir de son oeuvre que ces aspects qui s'accordent avec l'esprit de ses contemporains. Il en est de même lorsqu'il analyse les deux philosophes français qui, d'après lui, ont le plus marqué les jeunes écrivains pessimistes de 1880. Taine et Renan sont le plus souvent regardés comme les représentants exclusifs du positivisme en France, mais Bourget relève dans leurs écrits des éléments bien éloignés du positivisme. Nous sommes, au premier abord, assez surpris de constater que Bourget les cite parmi les principaux

(1) Les Fleurs du Mal: Le Voyage.

(2) Ibid.: Recueillement.

(3) Voir ibid.: L'Aube spirituelle.

(4) EPC, vol. I, pp. 6-7.

maîtres de sa génération, laquelle se caractérise par une réaction presque unanime contre l'esprit positiviste. Mais à regarder de plus près certains aspects de l'oeuvre des deux philosophes, on voit que la chose n'est point aussi paradoxale qu'elle n'en a l'air.

Taine

Pour Bourget, le pessimisme le plus découragé est le dernier mot de la doctrine déterministe et de la méthode positiviste de Taine, ainsi que du roman naturaliste, qui en est l'application littéraire. Et il cite plusieurs passages du philosophe, destinés à le prouver, comme le passage où Taine déclare que "le meilleur fruit de la science est la résignation froide, qui, pacifiant et préparant l'âme, réduit la souffrance à la douleur du corps" (1). Taine, il est vrai, a protesté contre cette appellation de pessimiste lors de sa lecture en 1891 de l'Essai sur Taine de Victor Giraud. Il remercie celui-ci de ne l'avoir pas rangé, comme l'a fait Bourget, dans le camp pessimiste, car, d'après lui: "Etre pessimiste ou optimiste, cela est permis aux poètes et aux artistes, non aux hommes qui ont l'esprit scientifique" (2). En fait, Bourget ne va pas jusqu'à qualifier Taine de pessimiste. Seules les conséquences, que Bourget lui-même ainsi que les hommes de sa génération tirent des doctrines déterministes tainiennes le sont. Il considère Taine comme l'un de ceux qui ont répandu en France le culte de la science, lequel a conduit les hommes de la fin du siècle au pessimisme. Car si tout dans l'homme n'est qu'aboutissement et résultat, "si notre façon tendre ou amère de goûter la vie

(1) Ibid., p. 242.

(2) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. IV, op.cit., p. 333: lettre du 9 décembre 1891, écrite par Taine à Georges Lyon, professeur de Giraud à l'Ecole Normale Supérieure (lettre citée par Giraud dans la préface de son Essai).

n'est que le produit de la série indéfinie des causes, comment, demande Bourget, ne pas sentir le néant de ce que nous sommes, par rapport aux gigantesques, aux démesurées puissances qui nous supportent et nous écrasent avec le même épouvantable mutisme?" Comment ne pas sombrer dans le nihilisme le plus absolu, lorsque l'on sait que même notre moi nous échappe, "sans cesse envahi par les ténèbres de l'inconscience, sans cesse à la veille de sombrer d'un naufrage irréparable dans les flux et les reflux de la morne et silencieuse marée des phénomènes dont il est un flot?" Et ce n'est même pas un flot, ce n'est que l'"un des imperceptibles atomes de la poussière d'écume que le vent disperse à travers le vide infini" (1). Contre ces terribles puissances, une seule arme est donnée à l'homme: celle du renoncement absolu, le nirvâna des sages de l'Inde.

Taine lui-même, il est vrai, ne tire pas ces conclusions, bien qu'il ait été tenté, à certains moments, par le panthéisme bouddhiste. Il écrit, nous le verrons, des articles sur le bouddhisme, et en 1875 on le trouve en train de lire Le Livre du néant d'Henri Cazalis, livre d'inspiration bouddhiste. La dernière pièce ("L'Illusion") de cet ouvrage, sur lequel nous reviendrons dans un autre chapitre (2), lui paraît "bien belle et d'application toute moderne" (3). Mais, d'une manière générale, le déterminisme, dans la pensée de Taine, loin d'enchaîner l'homme dans la résignation fataliste, augmente, au contraire, sa puissance et son espérance, "en lui montrant les conditions de sa transformation et de son action" (4). Il considère le renoncement comme inutile et impraticable, et sa morale se rapproche bien plus du stoïcisme de Marc-Aurèle que

(1) EPC, vol. I, p. 243.

(2) Voir infra, p. 324 et seq.

(3) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. III, 3^e éd., Paris, Hachette, 1928, p. 274: lettre du 18 juin 1875 à Mme Taine.

(4) Ibid., vol. II, 4^e éd., Paris, Hachette, 1928, p. 347: lettre du 20 octobre 1867 à C. Coignet.

de l'abnégation des sages de l'Inde. Il avoue d'ailleurs en 1851 que Marc-Aurèle est son "catéchisme" (1), Marc-Aurèle, qui, comme tous les stoïciens, pose comme principe l'unité de tous les phénomènes et de toutes les volontés humaines, ainsi que l'enchaînement rigoureux des événements sous l'égide de la nature universelle et toute-puissante:

... tout l'univers, explique Taine dans son essai sur Marc-Aurèle, est un individu vivant, qui subsiste par lui-même, se développe de lui-même, et manifeste, par ses formes engendrées et visibles, la loi génératrice et invisible qui le soutient (2).

Le monde est "une seule substance divisée en mille corps distincts". C'est même "un souffle artiste, un feu intelligent qui se transforme en toutes choses, qui s'assimile à toutes choses, qui d'un cours réglé engendre toutes choses" (3). En dehors de cette loi unique et créatrice, il n'y a rien:

Qui ne se sentirait pénétré d'admiration et de joie à l'aspect de cette sourde volonté vivante qui soutient et transforme les êtres, qui triomphe dans leur renouvellement comme dans leur permanence, et dont toutes les démarches sont l'oeuvre de l'universelle raison? (4)

Taine admire donc dans la doctrine stoïque l'idée de la nécessité absolue de toutes choses, qui n'est pas très éloignée de son propre déterminisme ni, en dernière analyse, du déterminisme aveugle de la volonté schopenhauérienne, loi génératrice du monde et qui s'objective dans tous les phénomènes de la vie. Mais Taine tire de ce déterminisme absolu une

(1) Ibid., vol. I, 4^e éd., Paris, Hachette, 1914, p. 173: lettre du 11 décembre 1851 à Prévost-Paradol.

(2) H. Taine, Nouveaux essais de critique et d'histoire, 10^e éd., Paris, Hachette, 1917, p. 102: cet essai avait paru dans le Journal des débats du 25 mars 1856 à l'occasion de la publication, par l'ami de Taine, Edouard de Suckau, d'une Etude sur Marc-Aurèle.

(3) Ibid., p. 102.

(4) Ibid., p. 103.

morale pratique qui enseigne à l'homme qu'il ne peut espérer atteindre le repos que par le travail démesuré et par l'effort surhumain.

En fait, la foi professée par Taine en la science est loin d'être absolument inconditionnelle. Certes, il ne reconnaissait pas d'autre réalité que celle de la raison, ni d'autre méthode que celle de l'observation scientifique. Seulement à partir de l'étude des phénomènes l'on peut déduire des lois générales et établir des causes. Il y a une essence, mais elle est dans la nature même. Le principe spiritualiste qui voit dans les choses une substance, une force, un arrière-fond séparé, distinct des faits paraît à Taine tout à fait faux (1). L'essence, il va chercher à l'atteindre non, comme les Allemands, par intuition, "de prime assault", mais, au contraire, "par une grande route toute unie, carrossable", en remplaçant l'intuition par l'analyse (2). Taine croyait à la possibilité d'une métaphysique purement scientifique, dont le principe absolu serait celui du déterminisme universel qui régit le monde naturel. Son Dieu n'a rien de commun avec ce qu'il appelle le "Dieu-bourreau" du christianisme, ni avec le "Dieu-homme" des philosophes de second ordre. Il est "le positif absolu", c'est-à-dire "la réalisation une et complète de tout l'être", si bien que tout en lui et hors de lui est nécessaire comme lui (3).

Et pourtant, à parcourir surtout sa correspondance privée, dans laquelle il fait des confidences à ses amis, on se rend compte que Taine était naturellement porté vers le pessimisme et qu'il était parfaitement et douloureusement conscient des limites de la science et des difficultés de cette route qu'il avait choisie et qui était si "dure à creuser" (4). En 1854, il écrit, par exemple, à son grand ami, Edouard de Suckau, dans

(1) Voir, par exemple, sa lettre du 24 juillet 1862 à Edouard de Suckau, dans H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. II, p. 258.

(2) Ibid., vol. II, p. 259: "Notes personnelles", 18 février 1862.

(3) Voir ibid., vol. I, p. 83: lettre du 18 avril 1849 à Prévost-Paradol.

(4) Ibid., vol. II, p. 259.

une lettre profondément pessimiste:

Quand je touche aux sciences, tout me semble limité, ou incertain. Incertain surtout. Quelle est la certitude de l'Histoire? Quelle est celle des Sciences naturelles? Comme à chaque instant leurs lois sont corrigées, les expériences démenties! Dans ma Psychologie, ce sont tous les jours des erreurs à effacer, des points de vue nouveaux. Que de choses me semblaient solides au premier aspect, qui aujourd'hui me paraissent devoir être essayées et tâtées de nouveau! J'ai sauté d'un bond par-dessus le scepticisme. Le voilà qui revendique sa part et qui me dit que, hors les mathématiques, nos sciences ne sont que des probabilités (1).

Etrange confession de la part d'un philosophe, qui, quelques années auparavant, tâchait de tirer un autre grand ami, Prévost-Paradol, du scepticisme qui le rongait en l'attirant dans le camp de la méthode scientifique et qui déclarait que "la science est une ancre qui fixe l'homme" (2). Cette incertitude engendrée par la méthode scientifique sera, ainsi que nous le verrons, l'une des causes principales de ce sentiment du néant qui se trouve chez tous les contemporains pessimistes de Bourget.

La pensée de Taine n'a à peu près rien de commun avec le positivisme d'un Littré ou d'un Auguste Comte. Le philosophe écrit d'ailleurs à de Suckau en 1862 qu'il s'est tout à fait séparé de Comte parce que celui-ci niait la possibilité de la métaphysique (3). Il n'est nullement non plus l'adepte du matérialisme, lequel lui semble, autant que le scepticisme, une maladie et non un système: "Il suffit de chercher sérieusement pour croire à la vérité, écrivait-il en 1852 à Adolphe Garnier, et de vivre en soi-même pour croire à l'esprit" (4).

Nous verrons plus loin que Taine se disait essentiellement idéaliste (5) et qu'il fut l'un des premiers écrivains français à s'intéresser

(1) Ibid., vol. II, p. 42: lettre du 8 mai 1854.

(2) Ibid., vol. I, p. 83: lettre du 18 avril 1849.

(3) Voir ibid., vol. II, p. 258: lettre du 24 juillet 1862.

(4) Ibid., vol. I, p. 262: lettre du 7 juin 1852.

(5) Voir infra, p. 370.

au philosophe idéaliste écossais, Thomas Carlyle, qu'il présente au public français en 1860 dans une série d'articles publiés dans le Journal des débats et recueillis ensuite en 1864 dans un volume intitulé L'Idéalisme anglais. Quant à l'idéalisme allemand dont Carlyle s'était lui-même inspiré, Taine s'y est intéressé pendant sa dernière année au lycée, 1847-1848, par l'intermédiaire de son professeur de philosophie Charles Bénard, traducteur de l'Esthétique de Hegel. Il dira dans son livre sur Stuart Mill que Hegel était de tous les philosophes celui qui s'est le plus rapproché de la vérité (1). En 1870 il signe avec Renan une lettre au Journal des débats en faveur d'une souscription pour élever, en Allemagne, une statue à la mémoire de Hegel. Il admirait exclusivement en celui-ci le philosophe qui proclamait la toute-puissance de la raison et pour qui, comme pour Taine lui-même, l'absolu existait, non point séparé des choses, mais dans la pensée humaine. Il acceptait la doctrine hégélienne de l'évolution comme étant en accord avec sa propre doctrine du déterminisme universel.

Baillot, dans son livre sur l'Influence de la philosophie de Schopenhauer en France, prétend que le pessimisme de Taine a sa source directe dans le pessimisme de Schopenhauer (2), l'un conduisant à la sérénité par l'effort et l'autre au nirvâna par le renoncement, et que Taine a lu au moins trois fois, en 1865, 1870 et 1873, l'oeuvre de Schopenhauer. Cette opinion est audacieuse et ne semble pas être confirmée par les faits. Le pessimisme de Taine n'a rien d'un pessimisme de système, c'est surtout un pessimisme de tempérament, qui a été aggravé par le travail démesuré auquel le philosophe se livrait. La tendance au pessimisme se reflète dans sa correspondance bien avant l'époque où il connut la pensée du philosophe

(1) Voir H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. II, p. 258: lettre du 24 juillet 1862 à de Suckau.

(2) Op. cit., voir p. 77.

allemand: "ah! mon Dieu, quelle sottise vous avez fait en me mettant au monde!" écrivait-il, par exemple, en 1854 (1). Son pessimisme, il est vrai, s'assombrit au cours des années, mais il est à peu près certain que Schopenhauer n'y était pour rien.

Taine semble avoir entendu parler de Schopenhauer pour la première fois en 1858 grâce à une rencontre avec l'écrivain Frédéric Morin (2), qui lui a parlé, écrit-il dans une lettre du 29 avril à Edouard de Suckau, d'une nouvelle tendance philosophique allemande qui est "une restauration de la volonté à la Maine de Biran" (3). Nous savons aussi que Taine recevait les numéros de la Revue germanique de Dollfus et de Nefftzer, qui commence à paraître, également en 1858, et que cette revue avait publié, le 30 novembre 1859, l'un des premiers articles importants sur Schopenhauer ainsi que quelques-unes des premières traductions partielles de son oeuvre, en 1859 et en 1861 (4). En juillet 1862 Taine signale à son ami de Suckau qu'il y a un bon article sur Schopenhauer dans la Revue germanique, lequel développe "l'idée de la force qui a la volonté pour type". Il s'agit peut-être de l'article d'A. Maillard, qui avait paru le 1er mars 1862 (5). Taine voit dans cette théorie de la volonté schopenhauérienne "du Maine de Biran arrangé à la Fichte" (6). On le trouve même en 1865 en train de pousser de Suckau à terminer un petit livre sur Schopenhauer qu'il a commencé à rédiger. Ce livre avait été annoncé dans la presse, mais ne devait jamais paraître. Taine en parle à plusieurs reprises au cours de cette année, trouvant que son ami a tort de ne pas le finir, puisque le sujet est "intéressant et actuel" (7). Dans une lettre du 27 novembre

(1) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. II, p. 69: lettre du 26 juin 1854 à Edouard de Suckau.

(2) Voir supra, p. 49. Morin devait être reçu, en 1858, par Schopenhauer, à Francfort.

(3) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. II, p. 167.

(4) Voir supra, pp. 44-45.

(5) Voir supra, p. 48 ; voir aussi infra, p. 371.

(6) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. II, p. 258: lettre du 24 juillet 1862.

(7) Ibid., p. 318: lettre du 8 juin 1865.

1865, il lui propose même, s'il veut bien lui envoyer son plan, de lire lui-même Schopenhauer, afin d'aider son ami et pour répondre à certaines questions que celui-ci a dû lui poser à propos du philosophe allemand (1). De Suckau meurt pourtant en juin 1867 sans avoir jamais terminé ce livre. En 1870, Taine ébauche une étude sur la volonté, mais la fatigue du travail l'empêche de la réaliser. A la place, il se décide à rédiger des études sur l'Allemagne contemporaine, analogues à celles qu'il avait entreprises sur l'Angleterre. Il fait un voyage en Allemagne en 1870, mais la mort de sa belle-mère le rappelle en France. Après les événements de 1870, il se détourne de l'Allemagne, et il renonce à son projet d'étude. Il n'en reste que ses "Notes sur l'Allemagne", reproduites dans Sa vie et sa correspondance (2) et dans lesquelles il reproche aux philosophes allemands, Schopenhauer compris, d'ériger de vastes systèmes a priori, de commencer par la théorie absolue et à partir de là de construire le système, mettant, pour ainsi dire, la charrue avant les boeufs. Il vaut beaucoup mieux, d'après Taine, chercher avec Stuart Mill comment l'esprit connaît, "prendre comme exemples telles sciences et portions de sciences, faites et définitives, puis là-dessus généraliser":

Le mot connaître ne signifie rien pour moi, tant que je n'ai pas observé, comparé des connaissances. Le fait seul, le tout petit fait bien net, fournit les idées générales (3).

En 1874 pourtant Taine donne au Journal des débats un petit article sur le livre de Ribot sur Schopenhauer (4), qu'il trouve fort agréable à lire, non seulement parce qu'il est bien écrit, mais aussi parce que Schopenhauer lui paraît un philosophe d'une espèce rare, "un génie très

(1) Ibid., p. 323.

(2) Ibid., pp. 357-374.

(3) Ibid., p. 373.

(4) Article paru le 4 mars 1874 dans le Journal des débats, repris dans les Derniers essais de critique et d'histoire.

compréhensif et très hardi" (1). Il relève, certes, la contradiction entre la vie et l'ambition du philosophe et son idéal de renoncement bouddhiste, mais avoue qu'il trouve ses écrits vivants et le défend même contre les lecteurs qui verront dans son oeuvre "le roman d'un fou". La théorie de Schopenhauer n'est pas la sienne, mais la sienne est aussi hypothétique que celle de Schopenhauer, et il n'a d'autre raison de la préférer à celle de Schopenhauer que parce qu'elle est plus commode et plus simple.

Sa conception du monde semble parfois s'accorder avec l'idéalisme. Ne déclare-t-il pas, par exemple, que la perception est une hallucination vraie, et n'écrit-il pas à sa femme en 1887, donc vers la fin de sa vie, qu'il retombe sur son "vieux fonds bouddhique", que les gens qui l'entourent lui semblent "des figures de rêves" et que sa propre vie est comme un rêve, "rêve terne, pacifié, lent" (2)? Il aurait voulu concilier l'idéalisme allemand avec le positivisme anglais pour former une métaphysique purement scientifique. Il oscille, en effet, entre la foi absolue qu'il avait vouée à la science et la triste constatation que la science ne suffit pas à l'homme. La méthode doit être scientifique, mais les conclusions doivent dépasser la science afin de saisir l'unité de l'univers. Il reconnaît dans son célèbre article de 1868 sur 'Sainte-Odile et Iphigénie en Tauride' que l'homme a besoin de croire, mais il est, lui-même, incapable de croire aux anciens dieux, enveloppés de légendes et de symboles. Ses dieux à lui seront plus beaux parce que plus purs (3). Ils sont sur la terre, dans le monde, il suffit de les regarder. Son "panthéisme" est d'inspiration surtout spinoziste, mais teinté sans doute de

(1) Derniers essais de critique et d'histoire, 7^e éd., Paris, Hachette, 1929, p. 197.

(2) H. Taine, sa vie et sa correspondance, vol. IV, p. 241: lettre du 1^{er} juillet 1887.

(3) Voir Essais de critique et d'histoire, 7^e éd., Paris, Hachette, 1896, p. 393.

bouddhisme.

Par ce "panthéisme", par sa tendance au pessimisme, mais surtout par les conclusions que ses successeurs ont tirées de sa doctrine du déterminisme absolu, Taine peut être considéré comme un agent important dans la formation de la sensibilité spéciale qui caractérise les contemporains de Paul Bourget, même si celui-ci attribuait trop aisément à Taine, comme à presque tous ceux qu'il a étudiés, le pessimisme de sa propre génération.

Renan

Chez Renan, nous retrouvons cette même foi en la science et le même optimisme théorique accompagné, dans la vie, de tant de tristesse, de tant de déception et d'une conscience aiguë de la vérité que l'homme n'atteindra jamais le bonheur par les voies de la science. Edouard Rod, cet autre chef de file, avec Paul Bourget, du mouvement pessimiste dans la littérature française de la fin du dix-neuvième siècle, place Renan à l'origine même du courant négatif qui a commencé à s'infiltrer dans les lettres françaises vers 1850 et qui n'a cessé de s'accroître pendant plus de trente ans. Il relève la différence, très frappante, entre les premiers écrits de Renan et ses derniers ouvrages, la distance entre eux étant tout juste "celle qui sépare une époque de belles rêveries, comme fut 1848, d'une époque de déceptions, comme est 1890", écrit Rod dans son essai sur Renan (1). Ses déceptions furent surtout d'ordre social et politique, Renan n'étant nullement partisan de la démocratie qui s'était installée en France en 1871:

(1) E. Rod, Les Idées morales du temps présent, Paris, Perrin, 1891, p. 11: l'essai sur Renan avait paru pour la première fois en 1890 dans la Revue bleue.

Notre sérieuse jeunesse, traversée d'espérances vite déçues, écrit-il en 1876, fut suivie d'un âge mûr plein de tristesses. Punis de fautes que nous n'avions pas commises, nous vîmes la France s'abîmer dans la bassesse, la sottise, l'ignorance (1).

Mais Renan n'a jamais renoncé à la méthode scientifique, même à la fin de sa vie, malgré tant de déceptions et en dépit d'un pessimisme croissant. Ceci dit, il a toujours été parfaitement conscient des limites de la science et n'avait jamais cru y trouver une route vers le bonheur. La perfection intellectuelle et morale, d'ailleurs, et non le bonheur, constitue, dans la pensée de Renan, le but de l'humanité. Dans la préface qu'il écrit en 1890 lorsqu'il publie son oeuvre de jeunesse L'Avenir de la Science (1848), où il avait prêché la nouvelle religion scientifique, tout en restant fidèle à la science, jugée comme seule capable d'améliorer la condition de l'homme, Renan avoue que la solution du problème est moins proche qu'il ne l'avait cru en 1848 et que, si, par l'incessant travail du dix-neuvième siècle, la connaissance des faits s'est augmentée, "la destinée humaine est devenue plus obscure que jamais", du fait que, "à moins d'un retour à la crédulité", l'humanité n'est plus désormais en possession d'un catéchisme acceptable. "A force de chimères", on avait du moins réussi à consoler l'homme et à obtenir de lui "un effort moral surprenant" (2).

Mais à regarder de plus près cet Avenir de la Science, on se rend compte qu'il ne s'y agit point d'un dogmatisme scientifique sec et matérialiste, ni d'un rationalisme purement analytique, ni même d'un positivisme absolu. Comme Taine, Renan avait peu de sympathie pour la philosophie positive d'Auguste Comte, pour "la critique irrégulière" (3) de

(1) E. Renan, Dialogues et fragments philosophiques (1876), dans Oeuvres complètes, op.cit., vol. I, p. 547.

(2) E. Renan, OC, vol. III, p. 726.

(3) Ibid., p. 780.

Proudhon, ni pour le positivisme anglais (1). La raison, telle que Renan la comprend, n'est point "cette morgue analytique, sèche, négative, incapable de comprendre les choses du coeur et de l'imagination, qu'inaugura le dix-huitième siècle" (2). Il écrivait dans ce même ouvrage:

Quand je m'interroge sur les articles les plus importants et le plus définitivement acquis de mon symbole scientifique, je mets au premier rang mes idées sur la constitution et le mode de gouvernement de l'univers, sur l'essence de la vie, son développement et sa nature phénoménale, sur le fond substantiel de toute chose et son éternelle délimitation dans des formes passagères (...), enfin sur la part de divin qui est en toute chose, qui fait le droit à être, et qui convenablement mise en jour constitue la beauté (3).

La pensée de Renan est donc très loin d'être strictement empirique; elle n'a rien non plus du rationalisme étroit et rigide. Son rationalisme à lui, c'est "la reconnaissance de la nature humaine, consacrée dans toutes ses parties, c'est l'usage simultané et harmonique de toutes les facultés, c'est l'exclusion de toute exclusion" (4). C'est là ce que l'on a appelé le dilettantisme de Renan, dilettantisme qui, abusé par la génération de Paul Bourget, était destiné à devenir, ainsi que nous le verrons, l'une des principales causes du pessimisme. D'après Bourget, l'auteur des Dialogues philosophiques n'est pas un homme qui arrive au doute par l'impossibilité d'atteindre une certitude; c'est plutôt qu'il est tenté d'admettre trop de certitudes. La légitimité de beaucoup de points de vue contradictoires l'obsède au moment où il se met à son point de vue propre (5). Encore une fois, comme dans le cas de Taine, ce sont les conséquences que les successeurs ont tirées des doctrines de Renan, plutôt que les doctrines

(1) Voir ibid., pp. 745-746.

(2) Ibid., p. 780.

(3) Ibid., pp. 845-846.

(4) Ibid., p. 780.

(5) Voir EPC, vol. I, p. 60.

elles-mêmes, qui les conduisent au pessimisme. Chez l'auteur lui-même, les doctrines n'ont, en théorie, rien de pessimiste ni de décourageant.

Le dilettantisme de Renan était fondé sur la conviction que l'on doit comprendre le coeur des choses sans s'emprisonner dans aucune doctrine. Puisque "le temps des systèmes absolus est passé" (1), Renan est prêt à admettre que toutes les doctrines sont bonnes, "pourvu qu'elles soient harmonieusement exprimées" (2). Il faut laisser divaguer les dialogues de notre cerveau, regarder le spectacle universel sous tous ses aspects, car rien dans la nature n'est stable.

Loin d'aboutir à une conception rigide des choses, la science doit servir, au contraire, à assouplir l'esprit et à démontrer, vu le devenir perpétuel des phénomènes, la relativité de tout point de vue:

Il serait aussi absurde, écrivait le philosophe dans L'Avenir de la Science, qu'un système renfermât le dernier mot de la réalité qu'il le serait qu'une épopée épuisât le cercle entier de la beauté (3).

La vérité n'est qu'un compromis entre une infinité de choses possibles. Seule la géométrie est précise; ailleurs "le vague est le vrai" (4). Il faut renoncer à prendre l'esprit humain pour "une machine parfaitement exacte et adéquate à l'absolu" (5). La vérité n'est que la façon plus ou moins avancée, mais toujours incomplète et partielle, dont chaque penseur voit le monde.

Il n'y a donc rien de dogmatique dans la méthode scientifique de Renan. Même la science possède, chez lui, une valeur religieuse qu'elle n'a point chez les vrais adeptes du positivisme. C'est "nous qui sommes

(1) E. Renan, OC, vol. I, p. 552.

(2) Ibid., vol. X, p. 810: lettre du 27 juillet 1879 à Camille Doucet.

(3) Ibid., vol. III, p. 773.

(4) Ibid. p. 774.

(5) Ibid., p. 773.

les croyants", disait-il, toujours dans L'Avenir de la Science (1). Il y a une façon religieuse d'aborder les choses, et cette façon, prétend-il, est la sienne (2). Et, s'il renonce au dogmatisme catholique de la France, Renan ne se dépouillera jamais du sentiment religieux; il croira toujours à la valeur des religions en tant qu'esprit et en tant que vérité profonde. Il avoue même à un correspondant italien, dans une lettre de 1872, qu'il aime beaucoup Bouddha et qu'il se complaît en sa prédication (3). Par cet attachement aux choses religieuses, qui survit au refus des dogmes formels, Renan est bien le précurseur du nihilisme de 1880.

Les religions sont "de grands poèmes divins, où les nations primitives ont déposé leurs rêves sur le monde suprasensible" (4); elles sont ainsi "l'expression la plus pure et la plus complète de la nature humaine" (5). Chaque religion a été vraie en son temps, comme chaque oeuvre est belle dans son milieu, comme toute manière de réaliser le beau est légitime (6). Renan reconnaît que le sage est "celui qui voit à la fois que tout est image, préjugé, symbole, et que l'image, le préjugé, le symbole sont nécessaires, utiles et vrais" (7). Ceux qui, comme lui, dira-t-il en 1884 dans un article sur Amiel (8), ont reçu une éducation catholique en ont gardé de profonds vestiges. Mais ces vestiges, ajoute-t-il, ne sont pas des dogmes: "ce sont des rêves" (9). Il n'est pas d'accord cependant avec la reconstruction du christianisme sur les bases du pessimisme, telle qu'elle a été souhaitée par Hartmann, dont, à cet égard, Amiel se rapproche, mais il reconnaît dans cette tentative l'un des symptômes intellectuels

(1) Ibid., p. 779.

(2) Voir ibid., p. 772.

(3) Voir ibid., vol. X, p. 626: lettre du 11 décembre 1872 à Emilio Tera.

(4) Ibid., vol. III, p. 940.

(5) Ibid., p. 948.

(6) Voir ibid., p. 963.

(7) Ibid., vol. I, p. 279: cette citation est tirée de 'L'Avenir religieux des sociétés modernes', qui avait paru dans la RDM du 15 octobre 1860.

(8) Journal des débats, 30 septembre 1884.

(9) OC, vol II, p. 1147.

les plus frappants de son temps (1). Une religion aussi triste lui paraît avoir plus d'affinités avec le bouddhisme qu'avec le christianisme. Il reconnaît également que la science, appliquée aux choses morales et religieuses, a détruit "ces consolantes croyances que rien ne remplace dans le coeur qui s'y est reposé" (2).

Et pourtant, les choses sont ainsi; tel est le destin de l'homme moderne; la science sera sa religion, surtout cette branche de la science qui a particulièrement séduit Renan: la philologie, par laquelle il comprend l'histoire de l'esprit humain, vu à travers les siècles. Renan compte sur elle pour sauver l'humanité du naufrage de la religion et des ravages du scepticisme. Il considérerait, d'ailleurs, le pessimisme et le nihilisme comme les grandes erreurs modernes, causées par l'ennui de la vie, qui, par suite d'une organisation sociale défectueuse, ne vaut pas la peine d'être vécue (3). Mais il croit trouver un remède, accessible à tous, dans la vertu. Renan finit même par atteindre une sorte de christianisme très pur, dont le principe sera précisément la vertu morale (4).

Et quand Renan se penche sur la doctrine schopenhauérienne qui enseigne le déterminisme aveugle de la volonté, ses conclusions sont loin d'être aussi désespérées que celles du philosophe allemand. Le premier dialogue, intitulé "Certitudes", de ses Dialogues philosophiques, qui ne seront publiés qu'en 1876, mais qui furent rédigés au mois de mai 1871, après les tristes événements de la guerre et de la Commune, est largement inspiré de Schopenhauer et de sa théorie du vouloir-vivre, force vitale du monde.

Ce premier dialogue débute par une affirmation de la nature illu-

(1) Voir ibid., p. 1149.

(2) Ibid., vol. III, p. 801.

(3) Voir ibid., vol. II, p. 1153: deuxième article sur Amiel, Journal des débats, 7 octobre 1884.

(4) Voir infra, pp. 598-601.

soire de nos connaissances, la réalité étant perçue à travers notre constitution psychologique. Nous sommes "les jouets d'une erreur inévitable" (1). Le désir, qui est "le grand ressort providentiel de l'activité", est également une illusion, mais on ne s'en rend compte qu'après son assouvissement, et l'on continue à désirer tout de même. Car la nature, qui "veut la propagation des espèces", emploie mille ruses pour atteindre ce but, si bien que l'homme ressemble à un ouvrier des Gobelins, tissant à l'envers une tapisserie dont il ne voit pas le dessin. Nous sommes les jouets d'un "égoïsme supérieur", qui poursuit sa fin, en nous exploitant (2).

Et dans cette oeuvre pessimiste, même la vertu, qui est habituellement le principe moral fondamental chez Renan, est jugée comme une illusion, comme une autre ruse de la nature, destinée à nous faire sacrifier nos intérêts à une fin qui nous est étrangère. La nature est "un tyran fourbe, qui nous assujettit à ses fins par des roueries machiavéliques, et qui s'arrange pour que peu de personnes voient ces fourberies". Nous sommes dupés par cette nature en vue d'un but transcendant qui nous dépasse complètement (3).

L'influence schopenhauérienne sur ce dialogue n'a guère besoin d'être soulignée. Jusqu'ici Renan est d'accord avec le philosophe de Francfort, mais c'est à ce point précis qu'il croit s'en séparer. Alors que la découverte de cette vaste duperie dont nous sommes les victimes conduit Schopenhauer à la révolte et à la haine du "tyran fourbe", du grand égoïste qui nous trompe et qui règle nos destins, Renan, au contraire, prône la résignation et même la reconnaissance et l'amour du but inconnu auquel nous sommes asservis. Pour lui, la vertu suprême, c'est l'accep-

(1) OC, vol. I, p. 562.

(2) Voir ibid., pp. 572-573.

(3) Voir ibid., pp. 573-574.

tation de la vie telle qu'elle est; si la nature a un but, il faut s'y prêter. Par contre, Schopenhauer est, toujours d'après Renan, un homme "non résigné à la nature" et qui prétend aller contre ce qu'elle veut, ce qui est inutile (1).

La morale du Renan des Dialogues est donc une morale de la soumission volontaire. Il faut voir la ruse et s'y soumettre, ce qui est une conclusion assez bizarre et paradoxale. Renan, semble-t-il, tient plutôt à se modeler sur l'Ecclésiaste, qu'il traduira plus tard (2), et dont l'auteur, aimant la vie tout en voyant la vanité, lui paraît comme "un Schopenhauer résigné, bien supérieur à celui qu'un mauvais coup du sort a fait vivre dans les tables d'hôte allemandes" (3). Caro, analysant les Dialogues de Renan dans son livre sur le pessimisme, espère qu'il s'agit là d'une crise momentanée dans l'histoire de l'esprit français et d'une phase passagère dans l'évolution de Renan. Ce qui lui fait croire que cet espoir n'est pas tout à fait vain, c'est que Renan met une date précise à ce dialogue: le mois de mai 1871. Cette oeuvre ne serait donc qu'un reflet de l'état d'esprit de l'auteur pendant les événements tragiques de cette époque. En effet, dans La Réforme intellectuelle et morale de la France, écrite quelques mois à peine après les Dialogues et publiée, avant ceux-ci, en novembre 1871, Renan, tout en reconnaissant que la France ait été atteinte d'un grave mal moral, est confiant que la réorganisation du pays sera accomplie. Le manque de foi en la science est, d'après lui, la cause de l'infériorité de la France, et il blâme le catholicisme, trop hiératique pour donner un aliment intellectuel et moral à une population; le protestantisme donne à l'Allemagne plus de liberté (4). Il espère

(1) Voir ibid., p. 579.

(2) Cette traduction de l'Ecclésiaste, avec une Etude sur l'âge et le caractère du livre, paraît chez Calmann-Lévy en 1882.

(3) OC, vol. VII, p. 564: cette étude sur l'Ecclésiaste avait paru dans la RDM du 15 février 1882.

(4) Voir ibid., vol. I, pp. 392-393.

néanmoins que l'extrême gravité de la crise révélera chez les Français des forces méconnues, et le dernier mot de cet essai, c'est "Laboremus".

Renan est donc déçu par l'Allemagne, qui avait pourtant été sa première "maîtresse" et qui lui avait enseigné l'idéalisme, mais qui, depuis, "s'est mise à suivre uniquement les visées d'un patriotisme exclusif" (1). Il avait été initié très tôt à la métaphysique allemande. Lorsqu'il était élève à Saint Sulpice, il allait suivre les cours de philosophie à la Sorbonne et au Collège de France; il y fait la connaissance de Victor Cousin, qui l'initie à la philosophie allemande, et surtout à Kant. Ce dernier exerça sur le jeune séminariste, qui vient de perdre la foi, une influence certaine; la morale de la vertu, qui sera professée plus tard par Renan, doit beaucoup à la doctrine kantienne de l'impératif catégorique et du devoir. Renan sera attiré aussi par Schelling et surtout par Fichte (2).

Quant à Schopenhauer, son influence ne se fait guère sentir que dans les Dialogues, et pourtant celui qui sera désigné, en 1888, pour représenter la France à l'inauguration, qui eut lieu le 22 février de cette année, du buste de Schopenhauer à Francfort, ne devait pas être hostile au philosophe allemand. Il parle beaucoup de celui-ci dans sa correspondance avec son ami Charles Ritter, au cours de l'année 1876, à une époque donc où Schopenhauer commence à être bien connu en France. Un peu de la même manière dont Taine, une dizaine d'années plus tôt, poussait son ami de Suckau à se consacrer à un ouvrage sur Schopenhauer, Renan encourage Ritter à préparer un livre des plus beaux extraits de l'oeuvre du philosophe:

Un désir que j'entends souvent émettre par des personnes éclairées est un choix en un volume des parties les plus belles ou du moins les plus frappantes des oeuvres de Schopenhauer. Personne ne ferait cela comme vous. Un tel livre, à l'heure qu'il est, trouverait sûrement un éditeur, soit Lévy, soit Baillières; car la curiosité est

(1) Ibid., p. 327.

(2) Voir ses Nouveaux cahiers de jeunesse.

fortement attirée de ce côté. Cela vous irait-il? (1).

Deux mois plus tard Renan y insiste de nouveau:

Plus que jamais je crois qu'un volume choisi dans les oeuvres de Schopenhauer serait une publication opportune. Je vous envoie à ce sujet une page que j'ai reçue il y a quelques semaines d'un homme fort éclairé, le comte de Noër (prince Frédéric de Danemark). Il est excellent que vous vous entendiez à ce sujet avec M. Ribot. Je connais ce dernier qui est un esprit très sincère et un très ardent chercheur de vérité. Si vous voulez lui écrire, envoyez-moi votre lettre, je la lui transmettrai (2).

Peu de temps après, Renan entend dire que Salomon Reinach va entreprendre une traduction de Schopenhauer (3) et le signale à Ritter, en lui disant d'attendre avant d'entreprendre le travail (4). Dans une lettre du 28 mars 1877, il revient sur ce projet avec encore plus d'insistance, tant il est persuadé de l'utilité et de l'opportunité d'une telle publication:

Schopenhauer, écrit-il, n'a pas seulement une valeur scientifique; c'est un remarquable écrivain; il aura de nombreux lecteurs: il frappera beaucoup et fera réfléchir (5).

Le prestige dont jouit Schopenhauer en France en 1877 est tel que Baillièrre, Renan en est sûr, agréerait l'idée de plusieurs volumes et même la traduction intégrale des grands ouvrages.

Renan a donc évolué vers une opinion beaucoup plus favorable à Schopenhauer que celle qu'il avait exprimée en 1871 dans les Dialogues. Est-ce parce qu'il devenait, vers la fin de sa vie, de moins en moins

(1) OC, vol. X, p. 705: lettre du 7 juillet 1876.

(2) Ibid., p. 710: lettre du 12 septembre 1876.

(3) Il s'agit de la traduction, par Salomon Reinach, de l'Essai sur le libre arbitre, qui paraît chez Baillièrre en 1877. Voir supra, p. 72.

(4) Voir OC, vol. X, pp. 718-719: lettre du 30 octobre 1876.

(5) Ibid., p. 723. Ritter ne donnera pas suite à ce projet.

optimiste, pour ne pas dire plus pessimiste? C'est du moins l'avis de Paul Bourget, selon qui Renan, par l'abus de la pensée et du travail, par l'excès de son intelligence, a été peu à peu conduit vers un "à quoi bon?" final (1). Ce qui est certain, c'est que Renan, par bien des côtés, est le prédécesseur direct de la génération pessimiste. Il a vécu les mêmes déceptions, les mêmes douleurs qu'elle. S'il n'a pas sombré, comme elle, dans un pessimisme névrosé, c'est qu'il était doté d'un bien plus grand courage moral que ne l'étaient ses successeurs.

Le bouddhisme

Nous allons à présent revenir un instant sur le bouddhisme, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler à plusieurs reprises et qui a exercé sur tant d'écrivains de la génération de Paul Bourget ainsi que de la génération précédente un attrait singulier. Il y a peu de traces d'orientalisme dans le romantisme français, sauf peut-être dans les derniers poèmes de Victor Hugo et dans Les Orientales. Lamartine s'était intéressé à la pensée indienne, mais elle ne joue pas de rôle important dans son oeuvre (2). De même Vigny, vers la fin de sa vie, fit la connaissance du bouddhisme, mais trop tard pour qu'il ait pu avoir des répercussions dans ses poèmes. Il faut attendre Gérard de Nerval et Théophile Gautier pour que l'Orient commence à occuper une place importante dans la littérature, et encore du point de vue purement exotique. Chez les romantiques allemands, par contre, l'orientalisme constituait un facteur primordial.

L'infiltration des idées bouddhistes en France pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle se situe, en effet, dans un courant plus général, qui remonte à la fin du siècle précédent, à savoir: la renaissance

(1) Voir EPC, vol. I, p. 124: appendice (1898) à l'essai sur Renan.

(2) Voir Marc Citoleux, La Poésie philosophique au XIX^e siècle, Paris, Plon-Nourrit, 1905-1906, vol. I.

des études orientales en Europe (1), renaissance dont Schopenhauer lui-même signalait l'ampleur et la signification (2), dans laquelle les savants allemands furent les précurseurs et dans laquelle les Anglais, colonisateurs de l'Inde, ont joué un rôle prépondérant, malgré l'opposition de nombreux agents de la colonisation, qui ne cherchaient qu'à exalter leur propre "culture" et à étouffer celle des "indigènes". La fin du dix-huitième siècle vit les premières traductions, en langue anglaise et en langue allemande, des textes sacrés de l'Inde (3).

En Allemagne, c'est l'un des plus grands orientalistes et l'un des traducteurs les plus assidus des textes indiens, Friedrich Mayer, qui initie Schopenhauer à la pensée bouddhiste de l'Inde, en lui faisant lire les travaux du grand orientaliste français, Anquetil-Duperron (4). Or, nous savons déjà toute l'importance de cette révélation pour le développement futur de sa pensée, ou du moins pour la consolidation de cette pensée. Schopenhauer devient, en effet, un admirateur fervent et un étudiant enthousiaste du bouddhisme indien, dont les prémisses métaphysiques ainsi que les conclusions morales sont en accord avec son propre système.

En outre, si la pensée indienne a séduit beaucoup de philosophes allemands, c'est qu'il y a des analogies intimes entre l'esprit de cette pensée et les vastes systèmes spéculatifs des idéalistes allemands. Même Madame de Staël, dès 1810, dans son célèbre livre De l'Allemagne, disait ceci:

La philosophie des Indiens ne peut être bien
comprise que par les idéalistes allemands; les
rapports d'opinion les aident à la concevoir (5).

-
- (1) Pour une étude profonde de ce sujet, voir Raymond Schwab, La Renaissance orientale, Paris, Payot, 1950.
 - (2) Voir supra, p. 11.
 - (3) La Bhagavad-Gîtâ fut traduite pour la première fois en anglais, dès 1784, par l'orientaliste Charles Wilkins.
 - (4) Voir W. Gwinner, Schopenhauers Leben, op.cit.
 - (5) De l'Allemagne, 3^e partie, chapitre VII, Paris, Charpentier, éd. de 1850, p. 480.

Edgar Quinet, dans son Génie des religions, qui paraît en 1842, compare le développement que prend, à son époque, la métaphysique allemande avec les grands systèmes de l'Inde:

Comparez (...) les systèmes actuels de la métaphysique allemande avec ceux de l'Inde, vous trouverez entre eux de telles ressemblances, que ce sera souvent un effort de découvrir en quoi ils diffèrent. Ces analogies, ces traits de ressemblance, peuvent tous se résumer sous le nom de panthéisme (1)

Ce panthéisme de l'Orient, modifié par les idéalistes allemands, constitue la renaissance orientale du dix-neuvième siècle.

Taine, dans son essai sur 'Le bouddhisme', composé en 1864 (2), prétendait que les Indiens sont les seuls qui, avec les Allemands, aient le génie métaphysique (3). Pillon, dans son article de L'Année philosophique en 1868 sur 'Les Religions de l'Inde' (4), plaçait en première ligne parmi les causes qui ont donné aux Européens du dix-neuvième siècle l'intelligence du panthéisme oriental, l'action profonde exercée sur la pensée européenne par le grand mouvement philosophique de l'Allemagne:

Par une coïncidence curieuse, dit-il, la philologie nous a révélé le monde immense des croyances et des spéculations indiennes, précisément à l'époque favorable où, grâce au développement et à l'essor d'une philosophie idéaliste, se trouvait singulièrement diminuée la distance qui avait jusqu'alors séparé l'esprit moderne de l'esprit de l'Inde (5).

Jean Bourdeau, dans la préface de sa traduction des Pensées, maximes et fragments de Schopenhauer, désigne le philosophe comme cet "interprète

-
- (1) Le Génie des religions, dans Oeuvres complètes, vol. I, Paris Pagnerre, 1857, pp. 73-74.
 - (2) Les articles sur le bouddhisme, publiés dans le Journal des débats en mars 1864, sont repris dans les Nouveaux essais de critique et d'histoire.
 - (3) Voir Nouveaux essais de critique et d'histoire, op.cit., p. 298.
 - (4) Voir supra, p. 52.
 - (5) L'Année philosophique, 1868, p. 222.

éloquent des idées bouddhistes", dont la pensée nous offre "un remarquable exemple de l'affinité étrange qu'il y a entre la spéculation hindoue et la spéculation allemande" (1).

Les Français ont été, d'abord, plus réticents. Le luthéranisme allemand, plus souple, pouvait assimiler plus aisément certains aspects des théories bouddhistes, mais de telles doctrines étaient peu concevables dans la France catholique. Toutefois, avec l'ébranlement de la foi traditionnelle, qui s'est produit pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle, les esprits, affranchis du joug des dogmes catholiques, devenaient plus susceptibles de trouver dans la pensée indienne des idées fort séduisantes. Le bouddhisme possédait, en outre, cet avantage d'être une religion qui ne reposait sur aucune révélation surnaturelle ou divine. Eugène Burnouf, chez qui la plupart des Français se sont documentés pour leurs connaissances indiennes, avait montré dans son livre sur le bouddhisme indien que le nirvâna bouddhiste ne supposait pas nécessairement l'existence d'un Dieu (2).

Le bouddhisme devenait donc acceptable à une génération dont la foi s'était effondrée, même s'il était fort peu probable que l'Europe de la fin du dix-neuvième siècle embrasse la morale de l'ascétisme et du renoncement.

Le plus grand orientaliste français de cette époque est, sans aucun doute, Eugène Burnouf, qui devient en 1832 professeur au Collège de France et dont l'Introduction à l'histoire du bouddhisme indien, publiée en 1844, connaît un succès énorme. On assiste également à la naissance en France d'importantes sociétés asiatiques et bouddhistes, qui ont pour tâche d'approfondir et de propager les travaux sur la pensée indienne.

(1) Op.cit., p. 14n.

(2) Voir D.G. Charlton, Secular Religions in France, 1815-1870, Hull University Publications, 1963, notamment la section sur le néo-bouddhisme.

De nouvelles chaires de langues sanscrite, chinoise, arabe et hébreuse sont créées à Paris. Le Journal des savants qui, comme nous le savons, a publié l'un des premiers articles sur Schopenhauer en France, devient l'un des principaux organes de l'orientalisme. Tous les grands savants qui se spécialisent dans cette branche de la connaissance y contribuent.

Victor Cousin a parlé brièvement de la philosophie indienne dans son cours de 1828, et dans son cours de l'année suivante il y consacre même quelques leçons entières. La cinquième leçon était consacrée à la philosophie indienne en général et la sixième, d'un intérêt tout particulier, était consacrée à l'idéalisme, au scepticisme et au mysticisme dans l'Inde. Ces cours seront incorporés dans son Histoire générale de la philosophie (1).

Michelet accorde une place de toute première importance aux Indiens dans sa Bible de l'humanité (1864) et loue le dix-huitième siècle d'avoir redécouvert "la moralité de l'Asie, la sainteté de l'Orient, si longtemps niée, obscurcie" (2). Ce qu'il admire surtout dans la pensée indienne c'est l'absence de superstition, c'est le fait que les dieux y sont créés, en fin de compte, par l'homme. Leconte de Lisle dira à peu près la même chose dans La Paix des Dieux (3), mais en le regrettant.

Les articles de Taine sur le bouddhisme datent également de 1864 et avaient été inspirés par un livre paru en Allemagne sur la genèse de cette religion (4). Y ayant tracé l'histoire de la race indienne brahmaniste et de la venue du Bouddha, Taine souligne surtout dans le bouddhisme ses quatre vérités essentielles: la souffrance inéluctable de l'homme; la source de cette souffrance dans le désir; la nécessité de détruire le désir par l'abnégation de soi; et la charité universelle, par laquelle

(1) Paris, Didier, 1861.

(2) J. Michelet, Bible de l'humanité, dans Oeuvres complètes, vol. 36, Paris, Flammarion, 1897, p. 17.

(3) Voir Derniers poèmes.

(4) Il s'agit du livre de Carl Friedrich Koeppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, Berlin, Schneider, 1857.

le renoncement prend son sens. Comme Michelet, Taine insiste sur le fait que la religion bouddhiste est surtout une loi morale et qu'elle n'a "nulle théorie, nulle philosophie, nulle liturgie" (1).

Renan, nous le verrons, fut l'un des étudiants les plus assidus des religions et des langues de l'Orient. C'est à lui qu'incombe, de 1868 à 1882, de faire les rapports dans les journaux de l'époque sur les travaux de la Société asiatique de Paris. Sans en être séduit autant que certains de ses contemporains et amis orientalistes, Renan n'a point négligé le bouddhisme. Dès 1852, il avait rédigé une étude sur le bouddhisme et sur les travaux de Burnouf, étude qui était destinée à la Revue des Deux Mondes, mais qui, à cause de la mort du grand orientaliste, n'y a jamais paru. Elle ne sera publiée qu'en 1884 dans les Nouvelles études d'histoire religieuse. En 1883 Renan publiera de nouveaux articles sur le bouddhisme et sur de récents travaux dans le Journal des savants (2). Dans sa première étude de 1852, il avait défini le bouddhisme comme cette religion "sans Dieu et presque sans culte", mais dans laquelle "certaines écoles modernes affectent de trouver le dernier mot de la sagesse" (3).

La science des religions est donc une science bien établie en France, à l'époque qui nous concerne, et elle constitue un facteur essentiel dans l'ébranlement des croyances religieuses traditionnelles. Vers 1880 le bouddhisme jouit d'une très grande faveur dans les milieux cultivés. Dans un article de la Revue littéraire et artistique du 1er mai 1881 sur 'Le progrès de l'orientalisme en France', le critique Gabriel Sarrazin parle de ce phénomène comme d'une véritable mode:

Depuis quelque temps, l'Orient fait parler de lui;
les gens du monde s'enrôlent dans une foule de

(1) Nouveaux essais de critique et d'histoire, op.cit., p. 282.

(2) Ces articles, parus en mars-avril 1883, seront repris dans les Nouvelles études d'histoire religieuse.

(3) E. Renan, OC, vol. VII, p. 746.

sociétés instituées en vue de la propagation des études orientales en France et dont les plus célèbres sont la Société Asiatique et l'Athénée Orientale. Les séances de l'Athénée sont, en ce moment, tout particulièrement à la mode.

Cette nouvelle vogue, Jules Lemaître, dans un article de la Revue bleue du 13 octobre 1888 à propos de L'Illusion de Jean Lahor, l'explique par le fait que le bouddhisme convient particulièrement à l'état d'esprit de ses contemporains:

Le bouddhisme est la plus vieille des philosophies - et la plus nouvelle. La conception du monde et de la vie que se sont formée, il y a trois ou quatre mille ans, les solitaires du bord du Gange, voilà que beaucoup d'entre nous y sont revenus et qu'elle convient parfaitement à l'état de nos âmes.

Anatole France voit dans cette floraison d'idées bouddhistes, sous l'impulsion de la nouvelle méthode expérimentale appliquée aux religions, l'un des phénomènes les plus curieux de son époque. Dans un essai sur le bouddhisme, qui paraît dans Le Temps du 4 mai 1890 à l'occasion d'une exposition orientale au musée Guimet, il reconnaît que cette religion exerce sur l'esprit de ses contemporains un attrait singulier et s'émerveille que, malgré ses origines lointaines, elle ait gardé toute sa fraîcheur et toute sa pureté:

C'est une morale, et la plus belle de toutes;
c'est une philosophie qui s'accorde avec les
spéculations les plus hardies de l'esprit
moderne (1).

Sa fortune, depuis une soixantaine d'années, a été considérable, et France ne manque pas de rappeler à ses lecteurs que le bouddhisme a inspiré "au

(1) 'Bouddhisme', article repris dans La Vie littéraire, 3^e série, Paris, Calmann-Lévy, 1891, p. 379.

plus puissant philosophe de l'Allemagne moderne une doctrine dont on ne conteste plus l'ingénieuse solidité" (1).

On comprend, en effet, à quel point une doctrine fondée sur la croyance que vivre c'est souffrir, qui enseigne que la souffrance est causée par le désir, engendré, à son tour, par la nature illusoire et trompeuse des apparences, et une morale, qui place le seul salut dans le renoncement ou dans la mort, étaient susceptibles de plaire à la génération pessimiste de 1880: "Un bouddhiste sommeille, caché dans toute âme de civilisé trop assiégé d'idées", écrivait Bourget dans son essai sur Leconte de Lisle (2). Les hommes de 1880 ont trop abusé de leur intelligence; ils éprouvent parfois le désir de ne plus penser, d'entrer dans une sorte de nirvâna bouddhiste. Bourget lui-même, cet écrivain qui semble réunir en lui seul toutes les tendances vivantes de son époque, avait subi l'attrait du bouddhisme. On sait, d'après le témoignage de quelques-uns de ses contemporains, que sa cheminée - comme celle de Schopenhauer - était décorée par une grande statue de Bouddha. Mais Bourget, comme les autres écrivains de l'époque pessimiste, dont l'oeuvre porte l'empreinte du symbolisme bouddhiste, doit son bouddhisme autant à l'influence de Leconte de Lisle qu'aux travaux des grands savants orientalistes.

Quoi qu'il en soit, leur enthousiasme pour les doctrines bouddhistes a certainement contribué à donner à leur pessimisme une nature ou tout au moins une expression particulière. Cette conviction de l'irréparable misère de la vie, qu'il a en commun avec ses contemporains, Bourget, dans la théorie du moins, ne trouve point de morale qui lui corresponde mieux que la morale bouddhiste du renoncement:

La véritable sagesse, disait Çakya-Mouni, voici
combien de siècles, consiste "dans la perception

(1) Ibid., p. 380.

(2) EPC, vol. II, p. 101.

du néant de toutes choses et dans le désir de
devenir néant, d'être anéanti d'un souffle,
d'entrer dans le Nirvâna" (1).

La seule arme dont dispose l'individu dans l'inégale lutte contre le déterminisme irréversible de la nature, contre les puissances gigantesques qui l'écrasent, c'est "le renoncement absolu", c'est "le nirvâna des sages de l'Inde" (2).

Nous pourrions donc dire, en conclusion, que les gens de 1880 ont trouvé dans le bouddhisme une sorte d'athéisme religieux.

Le roman russe

Avant de passer en revue les diverses causes que l'on peut évoquer pour expliquer ce mouvement pessimiste en France et ce culte de Schopenhauer qui l'a accompagné, nous allons procéder à l'examen, très bref, d'un autre phénomène qui ne précède pas cette fois-ci le pessimisme littéraire, mais qui, dans une large mesure, coïncide avec lui. Il s'agit de la pénétration en France du roman russe.

Edouard Rod, dans ses Idées morales du temps présent (1891) s'est senti obligé, en analysant les grandes tendances de l'époque, d'admettre dans la galerie de ceux qui ont servi de guides à la pensée française pendant ces années, deux étrangers: Arthur Schopenhauer et le comte Léon Tolstoï. Et dans un article de la Revue internationale du 10 septembre 1888 sur l'état de la littérature française, il prétend que l'influence littéraire la plus forte à l'heure où il écrit, c'est celle du roman russe:

Jamais encore une littérature étrangère n'a
fait aussi rapidement ni aussi complètement

(1) EPC, vol. I, p. 161.

(2) Ibid., p. 243.

la conquête de la France (1).

Et Rod raconte comment, une dizaine d'années plus tôt, la maison Hachette avait publié une traduction de La Guerre et la Paix de Tolstoï. Elle n'en avait vendu que quelque seize exemplaires. En 1884, à la suite du succès énorme remporté récemment par les traductions des romans de Dostoïewski, la même maison a ressorti cette traduction du roman de Tolstoï, en changeant la couverture, et l'a mise en vente comme nouveauté. Elle connut alors un accueil extraordinaire. Au moment où il écrit, dit Rod, on lit les romans russes autant que les romans de n'importe quel romancier français.

Tourguéniev était d'ailleurs connu depuis longtemps, ayant séjourné en France et s'étant lié d'amitié avec quelques hommes de lettres français notamment avec Flaubert et ce fut lui le premier représentant du nihilisme russe en France (2). Or, Schopenhauer fut le philosophe préféré de Tourguéniev, à partir des années 1860 et jusqu'à la fin de sa vie (3).

A partir de 1880 les romans et les nouvelles russes sont même publiés en feuilleton dans les grands journaux quotidiens français, mais c'est surtout au cours de l'année 1886, qui fut aussi, nous le savons, le point culminant de la vogue schopenhauérienne, que la presse signale cette invasion de la scène littéraire par les oeuvres des Russes, notamment par celles de

-
- (1) E. Rod, 'La littérature contemporaine en France. - II Les influences', Revue internationale, 10 septembre 1888.
 - (2) Par nihilisme, nous n'entendons pas ici la doctrine politique du nihilisme, adoptée par un mouvement de jeunes anarchistes de Saint-Pétersbourg, s'insurgeant contre les misères dont il accusait l'Etat d'être responsable. C'est Tourguéniev qui a vulgarisé ce concept de nihilisme dans le personnage de Bazarof (Pères et fils). Il est toutefois évident que le nihilisme politique et le nihilisme moral étaient liés, le nihilisme moral conduisant par son esprit de négation au nihilisme politique, et celui-ci conduisant, à son tour, au nihilisme moral, en raison des déceptions et des impuissances éprouvées par les jeunes révolutionnaires.
 - (3) Voir A. Walicki, 'Turgenev and Schopenhauer', Oxford Slavonic Papers, vol. X, 1962.

Tourguéniev, de Dostoïewski et de Tolstoï. Dès 1881 cependant Le Figaro attire l'attention de ses lecteurs sur ce nouveau phénomène en publiant là-dessus une série d'articles (1). Mais ce n'est qu'à partir de 1884 que la chose commence à prendre de l'ampleur. C'est en effet le 15 juillet de cette année que le plus grand et le plus fervent interprète du roman russe en France, Eugène-Melchior de Vogüé, présente aux lecteurs de la Revue des Deux Mondes le comte Léon Tolstoï, dans le premier article d'une série intitulée 'Les écrivains russes contemporains'. Et les deux aspects de la pensée de Tolstoï que Vogüé tient surtout à souligner, comme étant les plus essentiels, ce sont le nihilisme et le pessimisme. Il cite notamment des passages de la Confession de Tolstoï, où celui-ci décrit la crise métaphysique qui a entraîné, chez lui, l'abandon de la foi, et où il évoque la conclusion finale à laquelle aboutirent toutes ses recherches, à savoir la réalisation qu'il faut vivre comme les masses, comme les pauvres d'esprit, qu'il faut renoncer à toutes les aspirations intellectuelles, qui ne mènent à rien, pour embrasser la foi simple du peuple. Vogüé attire également l'attention de ses lecteurs sur la résurrection du bouddhisme, lequel, tout comme l'enseignement de Schopenhauer, dicte le renoncement à la raison et le retour à une attitude de charité universelle et de solidarité fraternelle avec les masses. Tolstoï aurait été, selon Vogüé, l'un des initiateurs et l'un des propagateurs de cet état d'esprit en Europe.

La "popularité" de Schopenhauer en Russie avait été signalée en 1880 par un critique de la Revue bleue, dans un article, publié le 28 février, sur 'Les origines de la crise sociale en Russie', et sur la naissance du nihilisme. Selon l'idée de ce critique, J. Vilbort, vers 1857 les jeunes Russes auraient découvert cette théorie de la désespérance,

(1) 19 mars 1881: 'Tourguenief et les nihilistes', par Janus; 21 mars 1881: 'La République en Russie', par Emile Zola; 27 mars 1881: 'Les Nihilistes', par A. Périvier.

laquelle a trouvé en Russie un terrain bien préparé à la recevoir par l'injustice sociale qui y régnait encore après des siècles d'esclavage (1).

Les articles que Vogüé a publiés dans la Revue des Deux Mondes sur les écrivains russes seront repris dans l'important ouvrage qu'il publiera en 1886, intitulé Le Roman russe. Il est intéressant de remarquer que, dans la célèbre préface de ce livre, préface qui avait déjà paru, sous forme d'article, dans la Revue des Deux Mondes du 15 mai 1886, Vogüé commence par placer Flaubert dans ce courant nihiliste et pessimiste, qui accompagne fatalement toute époque matérialiste et dépourvue d'idéal spirituel - le dernier mot de ce réalisme sans foi, sans émotion et sans charité ayant été dit dans Bouvard et Pécuchet:

Bouvard, dit Vogüé, voilà l'homme tel que l'ont fait le progrès, la science, les immortels principes, sans une grâce supérieure qui le dirige: un idiot instruit, qui tourne dans le monde des idées comme un écureuil dans sa cage (2).

Ce pessimisme qui s'est abattu sur la France et sur lequel, prétend Vogüé, "on a disserté à perte d'haleine" (3) depuis quelque temps, est le fruit du matérialisme sceptique qui s'est emparé des esprits. Mais l'auteur du Roman russe distingue - et cette distinction est capitale en ce qui concerne toute étude parallèle du pessimisme français et du nihilisme russe - entre deux variétés de pessimisme. D'un côté, il y a le pessimisme "matérialiste, résigné pourvu qu'il ait sa provende de plaisir quotidien, décidé à mépriser les hommes en tirant d'eux le meilleur parti possible pour ses jouissances". C'est ce pessimisme-ci, hélas! qui s'épanouit en France et qui, en littérature, a produit "des raffinements d'art égoïstes",

(1) Voir aussi Théophile Funck-Brentano, Les Sophistes allemands et les nihilistes russes, Paris, Plon-Nourrit, 1887, livre fondé sur la thèse que le nihilisme russe est le produit direct des doctrines idéalistes allemandes.

(2) Eugène-Melchior de Vogüé, Le Roman russe, Paris, Plon-Nourrit, 1886, p. XXXIII.

(3) Ibid., p. XXXIV.

dénués du sens divin, comme du sens humain. Mais de l'autre côté, il y a le pessimisme "douloureux, révolté", qui cache toutefois une espérance sous ses malédictions et qui est à la fois le dernier terme de l'évolution nihiliste et le premier signe d'un renouveau moral (1). C'est ce pessimisme-ci qui caractérise le roman russe; c'est également ce pessimisme qu'ont entrevu, en France, des critiques comme Bourdeau et Brunetière, et même comme Bourget et Rod. Il aboutit à la charité et à un véritable amour de l'humanité, chez Tourguéniev, chez Tolstoï et surtout chez Dostoïewski, où la charité devient une véritable passion. André Gide, qui, en 1921 et 1922, consacrera une série de conférences à Dostoïewski, dira de lui que son oeuvre est née du contact de l'Evangile et du bouddhisme (2) et que ses héros ne trouvent la grâce qu'en abdiquant leur volonté personnelle et l'intelligence, par laquelle l'être s'individualise, que par le renoncement de soi et par la pitié, atteignant ainsi cette région "dont nous parlait Schopenhauer, où se rallie tout sentiment de solidarité humaine, celle où s'évanouissent les limites de l'être, où se perd le sentiment de l'individu et du temps" (3), bref où l'on aperçoit l'unité originelle de toutes choses.

Vogüé ne peut se retenir de formuler l'espoir que la littérature française, pessimiste, prenne modèle sur les romanciers russes, que cette influence soit salubre et aide à tirer les jeunes écrivains de cette mélancolie noire et névrosée, dont ils sont atteints. L'espoir, nous le verrons, ne sera pas tout à fait vain (4).

C'est surtout chez Tolstoï qu'il convient de chercher cette disposition de l'esprit que l'on appelle le nihilisme et qui s'accompagne chez lui d'une extraordinaire perspicacité dans l'étude des phénomènes de la

(1) Ibid., pp. XXXV-XXXVI.

(2) Voir A. Gide, Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, 1932-1939, vol. XI, p. 209.

(3) Ibid., p. 255.

(4) Voir dernier chapitre de cette étude.

nature, d'un véritable sens du réel: "On dirait l'esprit d'un chimiste anglais dans l'âme d'un bouddhiste hindou" (1), écrit Vogüé. Ayant perdu la foi et ayant cherché, avec une volonté effrénée mais toujours frustrée, un nouveau système applicable au règlement de sa vie, Tolstoï, las de fouiller tant de systèmes abstraits, "convaincu que tous les calculs de la raison n'aboutissent qu'à une faillite honteuse, fasciné par le mysticisme qui guettait depuis longtemps son âme inquiète, (...) vient brusquement s'abattre aux pieds d'un Dieu" (2). Vogüé cite aussi un passage de l'ouvrage autobiographique de Tolstoï Enfance, adolescence, jeunesse, qui avait été traduit en français en 1885 par Arvède Barine:

De toute cette fatigue intellectuelle, disait Tolstoï, je ne recueillais rien, rien qu'une agilité d'esprit qui affaiblissait en moi la force de la volonté, et une habitude d'incessante analyse morale qui ôtait toute fraîcheur à mes sensations, toute netteté à mes jugements ... (3)

Or, nous constaterons chez les jeunes écrivains français ce même impitoyable esprit d'analyse et les mêmes effets nocifs dont se plaint le grand romancier russe. Et l'on ne peut s'empêcher de déplorer que ceux-là ne se soient pas montrés capables de revenir vers cette admirable simplicité, que Tolstoï a retrouvée au terme de son long voyage de recherches spirituelles et morales. Mais c'est là la marque d'une véritable grandeur d'esprit.

Tolstoï ne revient point, cela s'entend, aux dogmes chrétiens de sa jeunesse, à la religion orthodoxe des théologiens, mais à une foi très pure, dépouillée de ses dogmes et qui est une sorte de mysticisme, de communion d'amour. Le meilleur des hommes, le plus noble et le plus heureux, c'est celui qui pense le moins ... On songe naturellement à ce

(1) Le Roman russe, p. 282.

(2) Ibid., p. 283.

(3) Cité ibid., p. 289.

personnage de Lévine dans Anna Karénine, traduite en français en 1885, lequel ayant été tenté un moment et ensuite déçu par la politique et par les nouvelles idées de justice sociale, ayant perdu, lui aussi, la foi et ayant passé par de nombreuses expériences angoissantes et - soulignons-le - par la lecture de Schopenhauer, est enfin touché de la grâce et comprend que "tout le mal vient de la sottise de la raison, de la coquinerie de la raison" (1).

Toutes ces idées, Tolstoï les réunira dans un livre d'autobiographie morale, Ma religion, qui fut également traduit en français en 1885 et qui connut un succès immédiat. Tolstoï y trace le déroulement de sa vie spirituelle, son évolution du nihilisme des sages, comme Bouddha et Schopenhauer, qui ont compris que la vie est un mal absurde, jusqu'au moment où il se rend compte que la seule solution du problème de la vie, c'est de rentrer dans la foi simple, après avoir fait, bien entendu, dans l'enseignement de l'Eglise, la part de la superstition et celle de la vérité, afin d'en extraire ce qu'il y a de plus pur et de plus intuitif. Nous aurons l'occasion plus loin d'évoquer, avec un peu plus de relief, ce christianisme mystique et primitif préconisé par Tolstoï (2).

Cette foi nouvelle, Vogüé la place dans le même courant que la naissance de ce néo-bouddhisme, dont nous venons de parler et à laquelle la Russie, aussi bien que la France, a assisté. Les pessimistes français ont beaucoup parlé du bouddhisme, sans qu'ils aient été dotés de la noblesse d'esprit d'un Tolstoï, qui leur aurait permis d'arriver à une nouvelle foi et de trouver un nouvel idéal spirituel et surtout moral. Ils n'ont point été capables de cette immense tendresse pour tous les souffrants de la terre, de ce mysticisme qui "dicte le renoncement de la raison devant la

(1) Cité ibid., p. 330. Voir aussi infra, p. 608.

(2) Voir infra, dernier chapitre.

brute" et qui "inspire la commisération infinie du coeur" (1). Ils n'ont pas su renoncer aux travaux stériles de la raison et de l'analyse intellectuelle. Nous verrons plus loin que la France connaîtra un nouveau spiritualisme analogue, dans la théorie tout au moins, à ce néo-christianisme tolstoïen, mais pour le moment, c'est-à-dire en 1886, nous en sommes encore au pessimisme.

Signalons, enfin, au passage, que Tolstoï, comme Lévine, avait été très frappé des doctrines de Schopenhauer. Dans une lettre de 1869 au poète Fet, qui avait traduit en russe Le Monde comme volonté et comme représentation, Tolstoï parle du plaisir énorme que lui procure la lecture du philosophe allemand, qu'il décrit comme le plus grand génie parmi les hommes (2). Il avait été séduit notamment par son idéalisme, par sa théorie du caractère illusoire de l'être individuel, ainsi que par son pessimisme. Certes, plus tard, Tolstoï s'éloignera de Schopenhauer et du pessimisme, mais la marque de Schopenhauer semble avoir été assez durable. La Sonate à Kreuzer, par exemple, est d'inspiration toute schopenhauérienne. Nous verrons également dans un prochain chapitre que le néo-christianisme auquel aboutit le romancier russe n'est nullement incompatible avec la morale de Schopenhauer (3).

Dès 1885, donc, presque tous les ouvrages de Tolstoï avaient été traduits en français, ce qui démontre le chemin rapide et éblouissant que sa réputation avait parcouru depuis cette première tentative de traduction lancée par la maison Hachette:

Le zèle des éditeurs parisiens à traduire les ouvrages russes, écrit Wyzewa à la fin de 1886, sera sans doute le principal phénomène litté-

(1) Le Roman russe, p. 344.

(2) Voir V.V. Zenkovsky, A History of Russian Philosophy, traduit en anglais par George L. Kline, London, Routledge and Kegan Paul, 1953, vol. I, pp. 391-392.

(3) Voir infra, pp. 602-606.

raire de l'année 1887, comme il fut le phénomène principal de l'année bientôt évanouie (1).

Même Edouard Rod, l'un des principaux représentants du pessimisme littéraire en France, reconnaît, dans l'article de la Revue internationale que nous avons déjà cité, la supériorité du génie russe par rapport au génie français. Il admire dans les romans russes cette pitié profonde pour les hommes, qui en déborde et qui manque aux romanciers pessimistes français. Ceux-ci, avoue Rod, ont de plus en plus tendance à se faire une place en dehors de la vie réelle, et leurs souffrances sont, pour la plupart, imaginaires. Les Russes, au contraire, sont restés au coeur même de l'existence et ont éprouvé toutes les douleurs pour arriver à ce merveilleux amour de l'humanité. Chez les romanciers français, le progrès de la civilisation a développé "plus d'égoïsme, plus de scepticisme et des besoins plus factices" (2).

Chez Flaubert, par exemple, le pessimisme et le sentiment de l'inutilité de tout effort aboutissent à une sorte de haine de l'homme et au mépris de sa bêtise, ainsi que le fera remarquer Bourget dans son essai sur le romancier français. Chez Tourguéniev, au contraire, que Bourget classe comme l'un des maîtres de sa génération, chez Dostoïewski ainsi que chez Tolstoï, le pessimisme et le désespoir aboutissent à l'amour de l'homme, quelque sale et quelque bête qu'il soit, sans jamais se dégrader en une misanthropie égoïste. Voici ce qu'en dit Bourget:

(Tourguéniev) est pessimiste et il est tendre. La vision de la fatale caducité de toute existence l'amène à plaindre comme des victimes les pauvres créatures auxquelles a été infligée la vie. Ce n'est point par des sourires sarcastiques qu'il accueille le troupeau de ses personnages vaincus, c'est par des larmes de pitié (...) il les aime, ces écrasés, d'avoir commencé par concevoir un Idéal supérieur de l'existence. Certes, cet Idéal

(1) T. de Wyzewa, 'Les Russes', La Revue indépendante, janvier 1887.

(2) E. Rod, 'Les influences', art. cit.

les a déçus, mais le poète les en plaint davantage (...)

A ce frémissement de l'humanité retrouvée par delà les analyses, à cette sympathie profonde même dans la mise à nu de la misère humaine, à ce don des larmes conservé jusqu'au bout, vous reconnaissez la présence constante, chez Tourguéniev, de la flamme divine de l'amour (1).

Et l'on se ressouvient, en lisant son oeuvre, conclut Bourget, de "cette évolution du bouddhisme qui fit jadis sortir, du nihilisme philosophique le plus absolu, un flot jaillissant d'inépuisable charité" (2). Tourguéniev avait, en effet, compris, comme Tolstoï et avant lui comme Schopenhauer et comme les maîtres bouddhistes de celui-ci, que, pour amoindrir la souffrance, il faut cesser de penser, renoncer aux désirs égoïstes pour s'identifier, dans un immense effort de solidarité et de pitié, avec l'humanité tout entière.

Emile Hennequin, un autre représentant du pessimisme littéraire en France, reconnaît, lui aussi, la supériorité des Russes, à cet égard, dans un article de La Revue contemporaine du mois de septembre 1885 sur l'oeuvre de Dostoïewski. Celle-ci a été accueillie en France avec un étonnement admiratif que, selon Hennequin, aucune oeuvre étrangère, depuis celle d'Edgar Poe, n'a connu. Ce succès éclatant s'explique surtout par le fait que cette oeuvre est "imbue de pitié, débordante d'amour pour tous ces êtres faits de péché et de souffrance". Et l'on se surprend à regretter qu'Hennequin n'ait pas transmis ce message de pitié et d'amour à ses amis pessimistes en France. Même Paul Bourget, qui est pourtant l'un des chefs de file du mouvement pessimiste français, reproche à ses contemporains de ne pas rendre, suffisamment, la vérité de la vie dans leurs écrits:

(1) EPC, vol. II, pp. 226-227.

(2) Ibid., p. 228.

Visiblement, ils n'ont plus le souci de rendre dans leur art la vérité de la vie. C'est vers le rêve qu'ils sont tournés, et la sensation même devient pour eux un instrument de chimère (1).

Si nous nous sommes autorisé cette courte digression, c'est que cette coïncidence, dans le temps, de l'influence russe et de l'influence allemande ou schopenhauérienne nous a semblé significative. Si le roman russe a connu un véritable rayonnement en France, c'est qu'il est, lui aussi, profondément imprégné de pessimisme. Mais, à la différence de la plupart des romanciers français, les Russes ont rencontré le pessimisme au fond d'une authentique expérience de la vie, à travers des souffrances physiques et des luttes intérieures, dans leur recherche toujours vaine d'un idéal transcendant. Il ne s'agit point, chez eux, de dilettantisme, d'affectation littéraire, mais d'une prise de conscience métaphysique des plus pénibles et des plus angoissantes. Leur pessimisme donne l'impression du vécu, ce qui est rarement le cas chez les pessimistes et décadents français. Comme le pessimisme de Schopenhauer, comme le bouddhisme, le nihilisme russe est fondé sur une doctrine métaphysique, sur la constatation du néant auquel aboutit tout effort d'explication du monde par les voies de la raison humaine. En outre, les Russes ont mis leur pessimisme au service d'un art qui est d'une grandeur et d'une noblesse difficiles à égaler.

Tous les commentateurs de l'évolution littéraire en France pendant les années 1880-1890 ont signalé, avec enthousiasme, l'avènement du roman russe; tous ont reconnu sa supériorité, et presque tous ont souhaité que la littérature française puisse en tirer profit afin de sortir du pessimisme noir et stérile dans lequel elle s'est embourbée. Parmi ceux qui ont souhaité que l'influence russe soit salutaire, nous citons le témoignage du critique André Hallays, auteur d'un long compte rendu du Roman russe de Vogüé, publié dans le Journal des débats du 10 septembre 1886:

(1) Ibid., p. 297.

Il existe en France un groupe de quelques hommes d'élite, écrivains, artistes, lettrés oisifs, dont la maladie est non pas le pessimisme, comme on le dit souvent, mais une affection intellectuelle, beaucoup plus grave, car elle est à peu près incurable: le dilettantisme. La cause de leur mal est une prodigieuse exaspération du sens critique (...). Au fond, c'est une épouvantable paralysie de la volonté. D'ailleurs, ceux qui en sont atteints n'ont pas toujours envie de guérir; cette souffrance, en effet, n'est pas aiguë, et avec beaucoup de savoir ou beaucoup de vanité on peut s'y accoutumer et même y trouver une volupté secrète (...). Pour ces dilettantes quelle bonne fortune que la révélation de la littérature russe! (...) Enfin, voici des chefs-d'oeuvre tout palpitants de vie et tout gonflés d'idées! d'admirables livres à lire, à étudier, à imiter peut-être! (...) les traducteurs se mirent à l'oeuvre, les lecteurs affluèrent. L'admiration de Tolstoï et de Dostoïewski a plus fait contre l'ennui et la tristesse qui accablaient certaines intelligences que toutes les bouffonneries des optimistes de profession.

Mais Hallays craint fort que la simplicité, qui fait la grandeur du roman russe, soit à jamais perdue en France. Il est possible néanmoins que cette influence des Russes, combinée avec les railleries auxquelles sont soumis les pessimistes dans la presse française, ait contribué, dans une certaine mesure, au recul du pessimisme que nous avons constaté et qui semble avoir commencé, après les absurdités des années 1885-1886, à partir de 1887, et au renouveau de la foi anti-orthodoxe que nous esquisserons à la fin de notre étude. Nous verrons également plus loin l'empreinte laissée par la littérature russe sur les romans d'un Paul Bourget et d'un Edouard Rod.

LES CAUSES DU PESSIMISME

Nous avons vu donc les prédécesseurs du courant pessimiste en France; nous avons vu également les deux mouvements parallèles du néo-bouddhisme et du nihilisme russe, qui sont venus s'y ajouter. Nous avons déjà été amené, au cours de cette partie de notre étude, ainsi que dans notre enquête sur la mode du schopenhauérisme, à donner une certaine idée de cet esprit pessimiste qui a atteint les jeunes cerveaux, surtout durant les années '80. Le moment est venu à présent, avant d'aborder ses manifestations dans les lettres françaises, d'en déterminer quelques-unes des principales causes.

Dans ce but, nous nous adresserons de nouveau aux journaux et aux revues de l'époque, aux critiques du mouvement qui ont tâché d'en étudier les causes, mais aussi aux "pessimistes" eux-mêmes, qui avaient l'esprit d'analyse très développé. Que tant de critiques, même hostiles, aient cherché des causes et même des remèdes à cette épidémie de pessimisme, c'est une preuve supplémentaire, s'il en faut une, de l'ampleur qu'elle avait prise.

Effondrement des croyances religieuses

Nous savons déjà que Caro, dans ses articles sur le pessimisme, parus en 1877 et 1878, avait prévu les dangers de cette "maladie privilégiée" (1), et s'était demandé à quel concours extraordinaire de circonstances cette philosophie étrange du pessimisme devait son succès et "l'ardent prosélytisme dont elle est l'objet" (2). Le pessimisme a, certes, de tout temps existé; ce qui est nouveau, ce sont les systèmes

(1) Le Pessimisme au XIX^e siècle, op.cit. p. II.

(2) Ibid., p. 276.

pessimistes et cette vogue inouïe d'une philosophie désespérée. Caro l'explique, en se réclamant du livre de James Sully sur Le Pessimisme, par la banqueroute, en Allemagne, des grandes espérances et d'un idéal social et politique auquel la gloire militaire est loin de satisfaire. Il faut joindre à ces raisons politiques pourtant - et ici Caro touche du doigt l'une des causes les plus immédiates et les plus élémentaires de l'esprit pessimiste, non seulement en France, mais dans toute l'Europe - la destruction graduelle, par l'esprit critique, des traditions et des croyances religieuses.

La science, certes, est en pleine floraison, et ses progrès sont impressionnants, mais elle n'a pas encore fourni, dit Caro, à la masse du genre humain une source nouvelle d'inspiration, de nouvelles formes qui puissent traduire ses émotions. Cette faillite des croyances religieuses est accompagnée, en outre, toujours selon l'analyse de Caro, d'une absence d'élan et de rénovation dans l'art, où règne une sorte d'épuisement, le seul art qui semble conserver une certaine vitalité étant la musique. Mais la musique elle-même tend à devenir l'expression de cet esprit pessimiste, s'il faut en juger par les liens qui relient Wagner et ses théories musicales à l'école de Schopenhauer (1).

Cette question de la destruction, par l'esprit analytique, des idoles métaphysiques et religieuses et du trouble que cette destruction, ou du moins cette éclipse, a semé dans l'esprit humain, est de toute première importance. Comme l'affirme Caro, le croyant trouve toujours des raisons de vivre, même si la vie est malheureuse. La science ne remplace nullement la croyance en un idéal transcendant et en une morale divinement inspirée. Elle ne fait qu'aggraver la souffrance; et l'infortune humaine s'accroît de tout ce que l'homme conquiert sur le temps,

(1) Voir ibid., pp. 282-283.

sur l'espace, sur les forces de la nature" (1). A quoi l'homme peut-il s'attacher à travers cette fuite douloureuse de la vie? Depuis très longtemps déjà le professeur Caro attirait l'attention de ses étudiants et de ses lecteurs sur les dangers de l'esprit positif et rationaliste et se faisait le défenseur du spiritualisme.

Dès 1850, par exemple, dans un discours prononcé à la distribution des prix du lycée d'Angers, Caro avait prévenu son jeune auditoire des dangers du scepticisme presque épidémique et le priait d'éviter ainsi cette vague inquiétude, qui est l'esprit même du siècle, cette souffrance mystérieuse qui s'abat sur toute une génération. Il est intéressant de constater que Caro fait à peu près les mêmes reproches aux grands sceptiques de la littérature romantique, aux Werther et aux René, qu'il fera trente ans plus tard aux pessimistes de la fin du siècle:

C'est le doute qui prend plaisir à s'envelopper de rimes splendides et d'étincelantes périodes; c'est le doute se décrivant lui-même avec un luxe inouï d'expressions sentimentales, et s'analysant avec une merveilleuse complaisance devant un auditoire ébahi à la vue de ces souffrances si poétiquement racontées, et de ces tortures de l'esprit si magnifiquement déguisées sous l'opulent décor de la phrase. Souffre-t-on réellement, Messieurs, quand on parle si bien, et peut-on croire à la douleur quand la rime est si riche et le vers si étincelant (2).

Caro soupçonne donc, comme il soupçonnera chez les pessimistes "fin de siècle", une certaine complaisance dans la douleur, pour des fins purement littéraires, surtout chez les écrivains de second ordre, chez les imitateurs:

Pour ces pâles amants de la mort qui promènent de salon en salon leur poésie poitrinaire et leur désenchantement précoce, le scepticisme n'est pas une douleur, c'est une mode (3).

(1) *Ibid.*, p. 290.

(2) E.-M. Caro, *Du scepticisme actuel*, Angers, Impr. de Cosnier et Lachèse, 1850, pp. 6-7.

(3) *Ibid.*, p. 8.

Etrange parallélisme, dans les analyses de Caro, séparées par une période de trente ans, entre le "mal du siècle" romantique et le mal "fin de siècle". En 1850, il constate, comme il le fera en 1880, partout le même oubli de Dieu, le même esprit matérialiste, la même convoitise du bien-être. Il craint, en 1850, que cet état d'esprit ne paralyse la volonté du pays, et le ton devient presque prophétique lorsqu'il s'écrie:

Génération de rhéteurs que nous sommes, nous
disputerions encore au milieu des ruines de la patrie
sur la valeur d'une antithèse, ou sur l'éclat d'un
vers! (1)

En effet, en 1871, après la défaite de la France, dans un livre intitulé Les Jours d'épreuve et plus tard dans son livre sur le pessimisme, Caro déplore le dénouement tragique de ce mal des esprits raffinés qui ont perdu l'idée de Dieu, de cette fausse philosophie, dont il avait si longtemps d'avance annoncé les périls.

Toute philosophie, dira-t-il encore en 1854, au cours de la leçon d'ouverture de son cours de philosophie à la Faculté de Douai, qui est infidèle au véritable spiritualisme, qui ne reconnaît pas en l'homme "un étrange composé de misère et de grandeur", toute philosophie qui exagère la valeur et les droits de l'homme, en déclarant la raison infaillible, se perd, comme, par exemple, l'hégélianisme, "dans les illusions des spiritualités déréglées, dans les rêves d'un panthéisme insensé" (2).

Caro reprend ce même problème et ces mêmes arguments dans la plupart de ses cours ainsi que dans ses livres, dans ses Etudes morales sur le temps présent (1855), où il déplore le réveil du matérialisme et prévoit une lutte âpre, qui sera la grande lutte du siècle, entre la philosophie

(1) Ibid., p. 18.

(2) E.-M. Caro, Cours de philosophie. Leçon d'ouverture prononcée le 19 décembre 1854 à la Faculté des lettres de Douai, Douai, Impr. de Adam, p. 11.

spiritualiste et l'esprit positiviste. Et dans son célèbre ouvrage, qui date de 1864, sur L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Caro défend à nouveau l'idéal religieux, qui s'éteint de plus en plus devant les assauts non seulement de l'esprit scientifique moderne, mais aussi du criticisme kantien et du rationalisme hégélien. Tous ces systèmes ont pour résultat d'enlever à la pensée humaine son point d'appui dans l'absolu et de laisser l'homme face à face avec un univers sans Dieu.

Déjà en 1843 un critique de la Revue des Deux Mondes, A. Lèbre, dans une étude sur Hegel, parlait de cette crise qui travaille le monde entier:

Partout, chez les peuples européens, c'est un même ébranlement de croyances, une même angoisse des âmes, un même désordre des esprits. Un doute dont on voudrait en vain se dissimuler la puissance nous obsède. (...) Pour la première fois, le scepticisme répand ses ombres sur toute la face de la terre, et, dans cette obscurité, la tristesse, la crainte et l'ennui nous prennent (1).

La publication en 1859 de L'Origine des espèces de Charles Darwin avait beaucoup contribué à semer le doute dans les esprits et à accélérer le naufrage des anciennes croyances religieuses. Assis sur les débris de sa foi, l'homme cherche encore de quel côté luira la foi nouvelle et, en attendant, il souffre.

La Religion de l'avenir d'Edouard von Hartmann, publiée en Allemagne en 1869 et en France en 1875, s'ouvre sur cette phrase:

Il n'y a guère eu d'époque plus irrégulière que la nôtre, et cependant l'on n'en trouvera que difficilement une autre que les questions religieuses aient agitée plus profondément (2).

-
- (1) A. Lèbre, 'Crise actuelle de la philosophie allemande', RDM, 1er janvier 1843.
(2) La Religion de l'avenir, 3^e éd. française, Paris, Baillière, 1881, p. 7.

Tout en déclarant que la création du monde a été une erreur et que l'hypothèse du néant eût bien mieux valu que l'hypothèse de l'être, Hartmann trouve, en même temps, que la religion est nécessaire et qu'elle a pour fondement le mal inhérent à la nature humaine. Renan dira en 1884, dans son article du Journal des débats sur le Journal d'Amiel, que cette reconstruction du christianisme sur les bases du pessimisme est l'un des symptômes intellectuels les plus frappants de l'époque.

Cette inquiétude religieuse, cette crise de la foi et la nostalgie qu'elle laisse dans le coeur de l'homme, nous les avons relevées, au chapitre dernier, chez presque tous les écrivains reconnus par les pessimistes de la fin du siècle comme leurs guides spirituels. Inutile de revenir là-dessus, sauf pour dire que, si la foi est perdue depuis longtemps déjà, à mesure que le siècle avance, la mélancolie grandiloquente, qui avait été la note des romantiques, se transformera en un accent plus angoissé encore, en un sentiment moins ardent et plus névrosé, mais plus réel et plus profondément éprouvé aussi, du vide et de la solitude de l'homme sans Dieu. La foi peut s'effondrer, mais l'homme ne cessera jamais de se poser les vieilles questions sur sa destinée.

Voilà donc la première cause du pessimisme, celle qui sera invoquée, nous le verrons, par tous les critiques qui se penchent sur cette question et qui s'efforcent d'établir les causes de cet immense courant négatif qui a traversé la littérature du dix-neuvième siècle. Et aucune période de ce siècle ne présente, nous semble-t-il, une obsession aussi grande de cet effondrement des croyances que celle que nous retrouvons chez les pessimistes du dernier quart du siècle.

Paul Janet, dont nous avons, à plusieurs reprises, cité les cours et les articles, s'était fait, lui aussi, le défenseur du spiritualisme et l'adversaire du positivisme et du matérialisme, qu'il rend responsables du nouvel esprit pessimiste, de cette conséquence étrange du progrès social.

C'est que, dit Janet dans son article du Temps du 9 janvier 1879, grâce à la science, les hommes savent mieux qu'ils ne l'ont jamais su que tout est vanité. La science constate les faits, elle n'en rend pas compte. Elle ne satisfait pas le besoin d'au-delà, qui est le propre de l'homme et laisse donc, comme le dira Paul Bourget dans Le Parlement du 12 juillet 1883, "toute une partie de l'être humain mutilée" (1), car dans notre âge de science et d'industrie, dira-t-il dans son essai sur Amiel, cet appétit de l'au-delà subsiste toujours; il se fait seulement plus rare et plus morbide, ayant plus de difficulté à se satisfaire (2). La science nous enseigne que tout est éphémère, illusoire et fatal. L'essence du monde reste inconnaissable. Le positivisme, avait écrit Bourget, également dans Le Parlement, cette fois-ci dans un article du 11 janvier 1883 sur Littré, nous montre "le gouffre de l'inconnaissable à l'horizon de toutes nos connaissances". Esclave de la conception scientifique de l'univers, l'homme ne peut, en effet, se représenter autrement qu'à l'état d'inconnaissable le fond ténébreux sur lequel se détache le songe, peut-être inutile, de notre pauvre vie (3). L'homme est un animal, régi par les mêmes lois qui régissent le monde animal. Sa raison ne peut rien contre les forces écrasantes de la nature, qui nous emportent dans leur perpétuel écoulement.

La science, dit en 1884 Jean-Marie Guyau dans son livre sur Les Problèmes de l'esthétique contemporaine, tend de nos jours à envahir tout le domaine intellectuel:

L'humanité avait jusqu'ici vécu surtout de ces trois choses: la religion, la morale, l'art. Or l'esprit scientifique a presque entièrement détruit les bases des diverses religions; il s'attaque aujourd'hui aux principes reçus de la morale; - il n'est pas porté à respecter davantage l'art ... (4)

(1) Article intitulé 'Paganisme'.

(2) Voir EPC, vol II, pp. 295-296.

(3) Voir aussi ibid., vol. I, pp. 82-85.

(4) Les Problèmes de l'esthétique contemporaine, Paris, Alcan, 1884, p. V.

Les croyances traditionnelles, qui avaient au moins le mérite d'aider l'homme à régler sa vie, sont ébranlées, la science n'a rien apporté pour les remplacer. La science n'a fait que troubler les âmes par de vaines promesses, dira Rod dans son essai sur Tolstoï (1). L'énigme suprême reste aussi éloignée de nous:

La science, écrira Fierens-Gevaert dans son livre sur La Tristesse contemporaine, a abusé plus qu'aucune religion de la crédulité des masses. Elle a démontré l'irréalité des antiques symboles; elle avait promis des bases solides et éternelles pour une foi positive. Elle a dû renoncer à la tâche de reconstitution, et l'humanité désabusée s'est retrouvée, l'âme vide de toutes ses illusions mortes, devant un néant plus grand qu'autrefois (2).

Il ne reste plus même la religion, qui consolait l'homme d'autrefois, dira aussi Anatole France, lorsqu'il se demandera, à son tour, en 1889: 'Pourquoi sommes-nous tristes?' (3)

La science n'a pas encore fourni à l'homme une source nouvelle de sentiments nobles et d'aspiration idéale, dont le besoin a survécu au "crépuscule des dieux". Le pessimisme, disait James Sully, en analysant les causes de cette maladie moderne, traduit mieux que l'optimisme béat et que le matérialisme l'aspiration vers quelque chose de plus haut. Léon Daudet, se rappelant cette période de sa jeunesse, dira qu'il croyait, en s'abandonnant au pessimisme et à l'idéalisme, enseignés par Burdeau au lycée Louis-le-Grand, réagir contre le matérialisme scientifique (4). Verlaine explique l'esprit décadent de la littérature de son temps par une réaction contre le naturalisme et par le regret de n'avoir pu vivre "aux époques

(1) Voir Les Idées morales du temps présent, op.cit., p. 236.

(2) H. Fierens-Gevaert, La Tristesse contemporaine, Paris, Alcan, 1899, p. 5.

(3) Article publié dans Le Temps du 31 mars 1889, repris dans La Vie littéraire, 3^e série.

(4) Voir Fantômes et vivants, op.cit., p. 137.

robustes et grossières de foi ardente, à l'ombre des cathédrales" (1).

"Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute, de l'incrédule qui voudrait croire ...", s'écriera le type même de l'homme décadent, des Esseintes (2).

Si nous insistons sur cette décomposition des croyances religieuses, sur les affres du doute qu'elle a semé dans les esprits du dix-neuvième siècle, c'est qu'elle nous semble être l'une des principales causes, sinon la principale, du pessimisme, non seulement en France, mais dans toute l'Europe, déjà atteinte, même avant la France, par ce courant négateur. Du moins, tous les commentateurs du pessimisme l'invoquent. Le renouveau d'intérêt manifesté à l'époque pour d'autres religions, surtout pour les religions orientales, provient de cette même recherche d'un nouvel idéal transcendant.

Mais il y a bien d'autres causes encore, que nous allons aborder à travers les écrits de commentateurs contemporains.

Commentateurs des causes du pessimisme

Cette banqueroute des croyances religieuses est le sujet d'un livre intéressant, qui semble avoir fait quelques remous en France et dont Léon Daudet dira qu'il a exercé une influence funeste sur sa génération (3). Il s'agit du célèbre livre de Jean-Marie Guyau sur L'Irréligion de l'avenir, qui paraît en 1887 et dont une partie est consacrée à la nouvelle religion ou plutôt irréligion du pessimisme, ainsi qu'à quelques-unes de ses causes. Ayant étudié dans la première partie de son livre la genèse des religions et dans la seconde leur dissolution dans les sociétés modernes, Guyau

(1) Lettre (1886) de Verlaine, citée dans Jacques Lethève, 'Le thème de la décadence dans les lettres françaises à la fin du XIX^e siècle', art. cit.

(2) J.-K. Huysmans, A Rebours, Paris, Charpentier, 1884, p. 294.

(3) Voir Fantômes et vivants, p. 130.

examine, dans la troisième partie, la substitution aux dogmes religieux des hypothèses métaphysiques. Et parmi ces hypothèses qu'il qualifie d'"irréligions de l'avenir", il situe le pessimisme, qui n'est pas sans lien de parenté avec ce pessimisme qui est au fond des religions bouddhistes et chrétiennes.

L'Allemagne, poursuit Guyau, après avoir ressuscité le bouddhisme avec Schopenhauer, Hartmann et Bahnsen, est en train de nous donner comme une "édition pessimiste du christianisme, qui dépasse de beaucoup Pascal" (1). Or, quelles sont les causes de ce nouveau pessimisme, qui veut introduire le nirvâna bouddhiste dans la société occidentale et qui rêve l'anéantissement de l'humanité? De prime abord, selon Guyau, il y a le progrès rapide de la science positive avec les révélations bouleversantes qu'elle a apportées sur la nature:

Le progrès se précipite tellement, de nos jours, que l'adaptation de l'intelligence à des idées toujours nouvelles devient pénible; nous allons trop vite (...). Le savoir produit ainsi à notre époque un sentiment de malaise, qui tient à un trouble de l'équilibre intérieur (...). Nous ne sommes pas encore faits aux horizons infinis du monde nouveau qui nous est révélé et où nous nous trouvons perdus ... (2)

Il est, en effet, difficile à l'homme, après avoir adoré la nature comme dotée d'une raison immanente, d'y voir une oeuvre de déraison. Vide et mélodramatique à l'époque romantique, la mélancolie devient à la fin du siècle, toujours d'après Guyau, "sérieuse et réfléchie avec Léopardi, Schopenhauer et les pessimistes d'aujourd'hui" (3).

Georges Pellissier dira à ce propos dans son essai sur 'Le Pessimisme dans la littérature contemporaine':

(1) L'Irréligion de l'avenir, Paris, Alcan, 1887, p. 402.

(2) Ibid., p. 404.

(3) Ibid., p. 404.

... cette conception d'un monde que dominent des forces aveugles, d'une humanité qui s'évertue dans le vide, et dont les efforts, les labeurs, les rébellions, non seulement ne peuvent rien contre le train universel des choses, mais encore sont eux-mêmes le produit des fatalités tranquilles qui pèsent sur nos vaines agitations, - comment n'aurait-elle pas disposé au pessimisme l'âme dans laquelle son effet nécessaire est d'abolir toute espérance, toute dignité, toute autre foi qu'une résignation accablée et taciturne à l'inanité de l'existence? (1)

Une autre cause évoquée par Guyau, l'une de celles que nous ne cesserons de souligner, c'est la souffrance provoquée par le développement démesuré de la pensée à cette époque, par la place trop grande et, par conséquent, douloureuse, qu'elle occupe dans l'organisme:

Nous souffrons d'une sorte d'hypertrophie de l'intelligence. Tous ceux qui travaillent de la pensée, tous ceux qui méditent sur la vie et la mort, tous ceux qui philosophent finissent par éprouver cette souffrance (2).

Car la pensée affaiblit petit à petit; elle développe trop le système nerveux. Guyau cite à ce sujet le témoignage de John Stuart Mill, qui avait soutenu que "la réflexion sur soi et le progrès de l'analyse psychologique ont une force dissolvante, qui, avec la désillusion de la trop grande clarté, amènent la tristesse" (3). Parallèlement à l'intelligence qui devient plus pénétrante, la sensibilité devient à son tour plus délicate et plus vulnérable.

Enfin, une dernière cause du pessimisme, d'importance égale, aux yeux de Guyau, c'est cette dépression de la volonté qu'entraînent une intelligence trop exaltée et une sensibilité trop raffinée. Guyau définit précisément le pessimisme comme "la suggestion métaphysique engendrée par

(1) Essais de littérature contemporaine, op.cit. p. 13.

(2) L'Irréligion de l'avenir, p. 405.

(3) Ibid., p. 405.

l'impuissance physique et morale" (1). C'est une maladie essentiellement cérébrale et imaginaire, qui ne résulte pas de souffrances physiques particulières ni d'expériences authentiquement douloureuses de la vie.

En résumé, dans ce siècle de crise et de ruine religieuse, morale et sociale, de réflexion et d'analyse dissolvantes, conclut Guyau, "les raisons de souffrir abondent et finissent par sembler des motifs de désespérer" (2). Mais ce mal du siècle, c'est dans le cerveau de l'homme qu'il a son siège, c'est de la tête que l'humanité souffre: "c'est de là que nous souffrons, c'est là que nous hante le tourment de l'inconnu, c'est là que nous portons la blessure sacrée de l'idéal" (3).

Et pourtant, malgré les systèmes pessimistes de Schopenhauer et de Hartmann, qu'il cite longuement, et malgré l'énorme succès qu'ils ont rencontré, Guyau ne croit pas qu'il ait affaire ici à un phénomène permanent, car le cerveau finira par s'accommoder de ces nouvelles connaissances et par atteindre un nouvel équilibre. Il ne croit pas non plus que les principes schopenhauériens et bouddhistes du renoncement à tout désir et de l'ascétisme seront adoptés. Ce ne sont pas là des doctrines propres à être suivies en Occident. Il ne voit dans le pessimisme qu'un mouvement passager; les causes qui l'ont engendré finiront par disparaître ou du moins par être dépassées.

Jean Bourdeau, l'un des grands connaisseurs du système de Schopenhauer pour l'avoir commenté et traduit à maintes reprises, dans un livre intitulé Les Maîtres de la pensée contemporaine, qu'il publie en 1904 et dans lequel il tourne un regard rétrospectif sur les bouleversements du siècle qui vient de clore et sur les grands penseurs qui ont dominé les esprits et les consciences de ce siècle, voit, lui aussi, dans les progrès

(1) Ibid., p. 406.

(2) Ibid., p. 408.

(3) Ibid., p. 408.

effroyables de la science et du positivisme la raison principale de la mélancolie et du malaise de l'homme du dix-neuvième siècle. Même les deux penseurs français qui sont censés caractériser le plus absolument cette conception positiviste des choses n'ont cessé de parler de l'inconnaissable qui gît au fond de l'univers et dont la science ne saurait rendre compte: Renan l'appelle la "catégorie de l'idéal", Taine "l'esprit des lois". Ils savent tous deux qu'il s'agit, au delà du relatif et du contingent, d'atteindre l'absolu, le nécessaire, de démêler le dessin général de cette tapisserie qui est la trame des choses et dont nous ne connaissons que l'envers, que la confusion des fils croisés dans tous les sens (1).

Une réaction tend à se produire, à la fin du siècle surtout, contre cette philosophie scientifique, contre ce que la science a de dur et surtout contre ce qu'elle interdit d'illusions; car plus elle éclaire les choses autour de nous, dit Bourdeau, plus elle obscurcit notre destinée. Renan n'admet d'autre certitude que celle de la science, mais il sait combien toute science est ignorante et combien "chaque conquête qu'elle fait augmente ses points de contact avec l'inconnu, avec l'infini" (2).

Quel est donc, d'après Bourdeau, le bilan du dix-neuvième siècle? La science, bien loin d'éclairer le problème de la destinée humaine, a rendu ce problème insoluble, en révélant à l'homme sa place réduite dans la nature. A mesure que la sphère de nos connaissances s'élargit, elle rentre en contact avec une étendue d'autant plus vaste de ténèbres. La philosophie nous a bien offert de nouvelles solutions, mais des solutions individuelles et contradictoires qui ne sont, en fin de compte, que des "romans de l'âme, dont les héros portent les noms abstraits de Monade,

(1) Voir J. Bourdeau, Les Maîtres de la pensée contemporaine, Paris, Alcan, 1904, p. 41.

(2) Ibid., p. 63.

Chose en soi, Idées, Volonté, Inconscient ..." (1). L'éternelle énigme reste insoluble.

Nous avons déjà fait allusion, dans notre étude de la mode du schopenhauérisme, à l'article de Jules Lemaître sur 'La jeunesse sous le second empire et sous la troisième république' (2), qui était une réponse à l'article que venait de publier Dionys Ordinaire sur les excès de la jeunesse pessimiste. Lemaître, bien que plutôt hostile aux jeunes écrivains, est plus nuancé dans son jugement que son collègue Ordinaire. Tout en déplorant le pessimisme noir, où il voit beaucoup d'orgueil intellectuel et de complaisance, il trouve qu'Ordinaire a été trop sévère et se propose, lui, de déterminer les causes de ce pessimisme.

La première cause qu'il invoque est d'ordre historique - et elle est importante. Les jeunes pessimistes sont en effet parvenus à la maturité à un mauvais moment; ils ont vécu la tragique aventure de la guerre de 1870, suivie de la Commune. Or, depuis 1870, et surtout depuis les sept dernières années - l'article est de 1885 - la politique y est pour beaucoup dans cette recrudescence de mélancolie et de malaise:

La république, affirme Lemaître, a fait banqueroute à bien des espérances (...) ce n'est plus la foi, l'illusion du commencement. Un malaise et une défiance se sont glissés dans les esprits (...). C'est cette lassitude, (...) c'est cet accablement général, exagéré peut-être, qui a prédisposé au pessimisme la jeunesse lettrée et qui s'est traduit chez elle en funèbre fantaisie littéraire.

En outre, les jeunes pensent beaucoup, analysent trop, mais ils sont incapables d'agir, tant cet excès d'activité cérébrale produit chez eux un véritable déséquilibre physiologique: "jamais, dit Lemaître, la prédominance des nerfs sur le système musculaire n'a été si fréquente ni si

(1) Ibid., p. 64.

(2) Revue bleue, 13 juin 1885. Voir supra, pp. 130-131.

démesurée, et jamais les détraqués n'ont été si nombreux". A cela il faut ajouter le bien-être croissant auquel ont accès un nombre de plus en plus élevé de jeunes gens, l'extrême facilité et la variété des plaisirs qui leur sont offerts, l'excitation de la vie parisienne. Mais Lemaître discerne aussi, malgré les excès, une plus grande crainte de la mort, crainte qui a ses sources sans doute dans le manque de sécurité et de stabilité ressenti par l'homme de cette époque agitée, à la fois sur le plan politique et sur le plan métaphysique, dans l'effrayante accélération du progrès scientifique, qui ne fait que rendre l'homme plus conscient de sa faiblesse et de son insignifiance dans l'ordre universel des choses.

D'autres critiques contemporains, eux-mêmes éloignés du pessimisme à la mode, tâcheront d'en analyser les causes avec plus de profondeur et avec plus d'objectivité que ne le fait Lemaître. C'est le cas notamment de Ferdinand Brunetière, dont nous avons déjà cité les articles sur Schopenhauer et qui, le 15 janvier 1886, fait, au cercle Saint-Simon à Paris, une conférence sur 'Les Causes du pessimisme'. Cette conférence, reproduite dans la Revue bleue du 30 janvier 1886, constitue l'un des efforts les plus sérieux et les plus objectifs qui aient été faits pour déterminer les causes du pessimisme en France.

Tout en restant lui-même bien à l'écart du mouvement des décadents et des pessimistes, Brunetière a été, lui aussi, très marqué par les événements de 1870-1871 en France, et les doctrines pessimistes étaient en accord, pendant un temps au moins, avec son état d'esprit et avec sa manière de sentir. Il ne peut s'empêcher d'éprouver une certaine sympathie pour la jeunesse pessimiste, d'autant plus qu'il ne sert à rien de calomnier. Il a même pu être attiré par la morale pessimiste de Schopenhauer, ainsi que par le bouddhisme, et quand il s'en détournera enfin pour revenir à la pensée française, c'est Pascal qui sera son auteur préféré. Son évolution personnelle à partir de son abandon de la foi catholique, à travers

une phase positiviste, suivie d'une période idéaliste violemment anti-positiviste, vers un pessimisme teinté de néo-bouddhisme jusqu'à l'adoption, plus tard, d'une morale très personnelle et finalement le retour au catholicisme (1) le rendait particulièrement bien placé pour comprendre les vraies douleurs de la jeunesse et pour entreprendre une étude des causes du pessimisme, dont on parle beaucoup, dit-il, depuis quelques années, comme s'il s'agissait d'une maladie inconnue auparavant et tout récemment importée d'Allemagne.

Le pessimisme, cela est bien entendu, a toujours existé; c'est même un état inhérent à la nature humaine. Brunetière fait cette distinction capitale entre le pessimisme contemporain, transitoire et superficiel, et le pessimisme en général, qui a toujours existé, mais dont les causes, bien que permanentes, ont été aggravées par le concours de certaines circonstances récentes. Or, la première cause qu'il cite et qui est, d'après lui, la plus apparente, c'est l'influence de Schopenhauer. Voici ce qu'il en dit:

Parmi toutes les causes que l'on a cru pouvoir assigner au pessimisme, la plus apparente, étant la plus prochaine, et celle sur laquelle on a le plus insisté, c'est l'influence de Schopenhauer et de quelques-uns de ses disciples, et notamment de M. de Hartmann. Cette influence est incontestable. Nous sommes loin du temps où un historien de la philosophie, qui depuis est devenu ambassadeur, M. Foucher de Careil, faisait scandale en France pour avoir osé rapprocher, au frontispice d'un livre, le nom de Schopenhauer de celui de Hegel. Je me rappelle que nos professeurs en bondissaient d'une sainte indignation dans leurs chaires. Quant à moi, s'il faut l'avouer, et je ne crois pas être le seul, je fais de Schopenhauer un cas considérable.

Voilà un témoignage du plus grand intérêt dans le procès du pessimisme en

(1) Pour l'évolution de Brunetière, voir J.G. Clark, La pensée de Ferdinand Brunetière, Paris, Nizet, 1954.

France, venant d'un homme qui fut à la fois professeur d'université et critique littéraire de la traditionaliste Revue des Deux Mondes et dont la perspicacité en matière de critique a rarement été contestée. Brunetière voit en Schopenhauer un moraliste profond qui occupera dans l'avenir, parmi les grands philosophes, une place plus qu'honorable pour avoir réinstitué un principe non-intellectuel, la volonté, dans la primauté, dont le dépossédait depuis deux siècles le rationalisme cartésien.

A côté de l'influence de Schopenhauer, Brunetière évoque celle de Darwin, ainsi que le trouble semé dans les esprits par ses principes évolutionnistes. Ces nouvelles révélations ne pouvaient manquer de porter atteinte à la paix et au sentiment de sécurité relative qui provient de la croyance à un monde régi par une intelligence supérieure. Quant aux causes historiques, à part les événements de 1870, il faut citer la banqueroute de la Révolution française, de toutes les aspirations que celle-ci avait suscitées et qui sont loin d'avoir été réalisées.

Mais à côté de ces causes contingentes, il convient de tenir compte des causes permanentes de l'esprit pessimiste. D'après Brunetière, c'est l'aggravation de ces causes profondes et permanentes, plus encore que l'influence de Schopenhauer ou de Darwin, qui avait provoqué cette nouvelle floraison du pessimisme, à laquelle la France assistait depuis quelques années. Nous avons déjà parlé, par exemple, de cette crainte plus aiguë de la mort, qui semble caractériser cette époque de changements brutaux, tout changement brusque tendant nécessairement à entraîner à sa suite un certain malaise.

Une autre cause, plus importante encore, dans le contexte de notre étude, de l'influence de Schopenhauer en France, c'est, selon Brunetière, la conscience de la relativité des connaissances et la conception idéaliste du monde. Le rôle de Kant est ici capital. Kant est venu, en effet, rappeler à l'homme moderne le principe de l'idéalité du monde. Ce rôle

fut continué par les grands philosophes allemands qui furent ses successeurs et parmi lesquels Schopenhauer a le plus fortement souligné les conclusions pessimistes d'une telle conception du monde, de cette constatation que l'homme n'atteindra jamais par les voies de l'intelligence à une connaissance de la substance de l'univers: tout ce que l'être humain peut connaître, par la science, ce sont les phénomènes et leurs rapports entre eux. Cette théorie de l'idéalité des phénomènes, nous allons l'examiner à fond dans un prochain chapitre, mais nous avons voulu signaler dès ici les liens indissolubles qui unissent le pessimisme à cette vision idéaliste des choses. Cette prise de conscience douloureuse et angoissante de l'instabilité de l'univers conduit fatalement à un sentiment de malaise et d'isolement.

Les causes profondes du pessimisme sont donc enracinées dans la nature même de l'homme et du monde. Le rayonnement de l'enseignement ainsi que la multiplicité des nouvelles découvertes scientifiques et des nouvelles hypothèses métaphysiques suffisent à les aggraver. Et sans doute faut-il ajouter ce qui a toujours été l'une des causes fondamentales du pessimisme, à savoir: la faculté, que possède l'homme seul parmi les créatures, de se regarder vivre, de s'analyser et de s'interroger sur son destin.

C'est précisément cette cause toujours vivante du pessimisme que Charles Dollfus reproche à Brunetière d'avoir omise ou tout au moins de n'avoir pas assez soulignée dans sa conférence au cercle Saint-Simon. L'action, écrit Dollfus dans un article du Temps (29 juillet 1886) sur le 'Pessimisme', éloigne du pessimisme; la méditation y mène. Le pessimisme, qui "est bien la forme du sentiment contemporain", continue Dollfus, est la conséquence pénible et inéluctable de ce redoutable privilège qui permet à l'homme d'être son propre témoin et son propre juge:

Or il est arrivé que non plus quelques rares esprits, mais beaucoup, et un nombre de plus en plus grand, se sont pris à réfléchir sur notre nature; l'homme, après avoir vécu de passions, de croyances, après s'être senti vivre sans presque s'observer, en est venu à s'étudier, puis à s'analyser avec une attention de plus en plus soutenue, de plus en plus minutieuse et subtile (...). Il s'est attristé du spectacle qu'il se donnait à lui-même.

Nous savons déjà que cette manie de l'analyse intellectuelle, ce raffinement des intelligences et des sensibilités avaient produit chez les hommes de la fin du dix-neuvième siècle un déséquilibre, qui fut, à son tour, l'une des causes de cette lassitude, de cette paralysie de la volonté et de l'action, qui caractérise le pessimiste:

... et l'Europe, poursuit Dollfus, à l'incitation de philosophes et de poètes grands-prêtres du désespoir, nés à l'heure favorable, est accouchée d'un nirvâna occidental. Notre Occident, au déclin du dix-neuvième siècle, en pleine fièvre de batailles, de chemins de fer, d'affaires et de journalisme, a vu surgir dans les âmes une lassitude de vivre comme celle qui se répandit à la voix de Bouddha sur les bords du Gange il y a plus de deux mille ans. L'Inde aussi avait trop spéculé sur l'homme, sur sa nature, sur sa condition, sur sa destinée, elle devait un jour en porter la peine.

Voilà donc quelques analyses entreprises par des écrivains qui sont restés entièrement à l'écart du mouvement pessimiste, mais qui, comme témoins, s'y sont intéressés suffisamment, en tant que phénomène historique ou littéraire, pour en chercher les diverses causes, passagères et permanentes. Venons-en maintenant aux explications offertes par ceux qui faisaient partie du mouvement.

Les pessimistes s'interrogent sur les causes de leur malaise

Nous savons que l'esprit analytique, développé au maximum, était

l'une des caractéristiques des jeunes écrivains de la fin du siècle; la plupart d'entre eux étaient parfaitement conscients de la maladie dont ils étaient atteints, et certains d'entre eux se sont évertués à en déterminer les causes, d'une façon plus ou moins objective.

C'est le cas, entre tous, de Paul Bourget, dont les articles et essais, même les romans, contiennent pour l'historien de cette époque une véritable mine de renseignements sur l'état d'esprit et sur les questions qui préoccupaient ses contemporains. Ses Essais de psychologie contemporaine en particulier, ainsi que nous l'avons déjà constaté, constituent des notes précieuses sur la vie morale, sur les maîtres à penser de sa génération et sur les ressorts psychologiques qui ont régi les productions littéraires de cette génération et de celle qui l'a immédiatement précédée. Le premier volume de ses Essais avait paru en 1883, le deuxième en 1885, mais ils avaient déjà paru séparément dans La Nouvelle revue. Ils sont donc bien le produit de cette période d'agitation pessimiste.

Nous reviendrons plus loin sur le pessimisme de l'oeuvre de Paul Bourget, mais nous aborderons dès ici les analyses pénétrantes, où il s'interroge sur les causes de ce pessimisme, qu'il est le premier à reconnaître. Il avouera en 1885 dans l'Avant-propos de son deuxième volume d'essais que le résultat de sa longue et minutieuse enquête est mélancolique. Il lui a semblé que de toutes les oeuvres passées en revue au cours des dix essais qui forment ses deux volumes il se dégagait une même influence, "douloureuse et, pour tout dire d'un mot, profondément, continûment pessimiste" (1). Dans cette même préface, Bourget, tout en signalant l'influence de Schopenhauer sur cette recrudescence du pessimisme, se hâte de préciser que ses contemporains n'auraient accepté que les doctrines dont ils

(1) EPC, vol. I, p. XXI.

portaient déjà le principe en eux (1). Et pourtant il reconnaît l'importance des influences: "Il n'est aucun de nous, disait-il déjà dans l'Avant-propos de 1883, qui, descendu au fond de sa conscience, ne reconnaisse qu'il n'aurait pas été tout à fait le même s'il n'avait pas lu tel ou tel ouvrage ..." (2).

Certes, si cette époque avait été dominée par un état d'esprit plus optimiste, Schopenhauer serait peut-être passé à peu près inaperçu. En aucun cas, on ne saurait prétendre que le philosophe fût à l'origine du pessimisme en France. Ceci admis, son importance est néanmoins considérable; ses idées sont venues au bon moment confirmer et renforcer un état d'esprit déjà en germe. La jeunesse française du dernier quart du dix-neuvième siècle traverse une crise bien réelle; elle trouve en Schopenhauer un esprit aussi désabusé que le sien; elle y trouve, en plus, érigés en système, des idées et des sentiments qui s'harmonisent parfaitement avec les siens. Nous savons déjà que Léon Daudet rendait cette infiltration d'idées pessimistes, enseignées, en outre, dans les lycées par des professeurs comme Auguste Burdeau, dont Bourget était le condisciple au lycée Louis-le-Grand (3), responsable de la maladie dont souffraient ses contemporains. Dans ses souvenirs sur la classe de Burdeau, il donne raison à son père d'avoir soutenu que la métaphysique allemande avait joué un rôle non négligeable dans la déformation de l'intelligence française entre 1880 et 1895 (4).

De même Maurice Barrès, qui fut, lui aussi, l'élève d'Auguste Burdeau, parle de cette "hygiène détestable", produite par l'éducation française de l'époque et par le nouveau cosmopolitisme:

(1) Voir ibid., p. XXII.

(2) Ibid., p. XVI.

(3) Voir infra, p. 269.

(4) Voir Fantômes et vivants, p. 136.

Nous vivions de nos nerfs, sans connaître que nos réserves s'épuisaient (1).

Burdeau est d'ailleurs le prototype du professeur de philosophie dans Les Déracinés de Barrès.

Mais quelles sont, d'après Bourget, les vraies causes de cette lassitude, de cette crise morale qui conduit tant de jeunes écrivains au culte des théories désespérées de Schopenhauer? C'est là une question qui obsède Bourget dans la plupart de ses études. Comment expliquer que dans ce siècle de progrès la société, d'un bout à l'autre de l'Europe, présente les mêmes symptômes, nuancés selon les pays, de mélancolie et de nausée. Car c'est bien le même esprit de négation qui se manifeste chez les nihilistes russes, chez les philosophes allemands du pessimisme, chez les romanciers naturalistes en France (2). Dans ses essais, Bourget étudiera précisément, à travers les écrivains préférés de ses contemporains, chez qui il retrouve ce même esprit de négation, cette même philosophie dégoûtée de l'universel néant, quelques-unes des causes du pessimisme (3).

A propos des frères Goncourt, par exemple, et surtout à propos de Renan, il indique le germe de mélancolie, contenu, d'après lui, dans le dilettantisme, qui fut l'une des tentations constantes des jeunes écrivains de 1880. Déjà en 1879 dans son article sur Renan, qui avait paru dans Le Globe du 6 novembre, Bourget avait défini le dilettantisme comme "ce goût universel pour toutes les beautés qui s'arrête sans cesse à mi-chemin de crainte d'arriver jusqu'au dégoût", comme ce "détachement sympathique d'un esprit qui se prête et ne se donne jamais", et même comme "cette 'flirtation' éternelle avec les idées". Renan est surtout le représentant de cette attitude appliquée aux religions, pour lesquelles il a un sentiment

(1) M. Barrès, 'Stanislas de Guaita' (1898), dans Amori et dolori sacrum, éd. définitive, Paris, Plon-Nourrit, 1921, p. 130.

(2) Voir EPC, vol. I, p. 13.

(3) Voir ibid., p. XXIV.

tout artistique, ne les considérant que comme des phénomènes historiques et esthétiques, dont chacun a été vrai en son temps.

L'accélération de l'histoire et la foule d'idées nouvelles qui ont trop accablé et bouleversé les hommes du dix-neuvième siècle devaient fatalement entraîner cette disposition de l'esprit, qui fait qu'ils se prêtent à toutes les formes diverses de la vie, sans en choisir aucune. Les écueils qui guettent le dilettante sont évidents. L'homme moyen souffre profondément de l'incertitude qui accompagne une telle attitude, de la lassitude et du doute, qui en sont les conséquences inévitables. Le moule de son cerveau est trop étroit pour accommoder un tel excès d'idées nouvelles. Malheureusement, à l'incapacité d'affirmer correspond le plus souvent l'incapacité de vouloir. Le dilettantisme, écrit Bourget, est un produit de la société contemporaine, qui, avant d'agir sur elle, résulte d'elle (1); car l'une des lois de cette époque n'est-elle pas "le mélange le plus chaotique des idées, le conflit dans nos cerveaux, à tous, des rêves de l'univers élaborés par les diverses races" (2)?

Charles Morice, dans son livre La Littérature de tout à l'heure, qui date de 1889, dira, lui aussi, du dilettantisme qu'il est l'"un des principaux dissolvants des sociétés trop mûres, bien plus actif que l'esprit critique avec lequel il arrive qu'on le confonde", qu'il est "le mal des fins de société" (3).

Une autre cause du pessimisme, étroitement liée à celle que nous venons de citer, c'est le nouvel esprit cosmopolite qui règne dans les milieux littéraires. Les fatales conséquences de la vie cosmopolite, Bourget les étudiera à propos de Stendhal, de Tourguéniev et d'Amiel. Nous savons déjà que de très nombreuses influences étrangères affluèrent en

(1) Voir ibid., p. 61.

(2) Ibid., p. 62.

(3) La Littérature de tout à l'heure, Paris, Perrin, 1889, pp. 257-258.

France pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle. Bourget était lui-même un écrivain qui a subi mille influences diverses, si bien qu'en 1882 Edouard Rod disait de son recueil de poésies Les Aveux que c'était l'oeuvre d'un "cosmopolite malade" (1). Le second livre de ce recueil est d'ailleurs intitulé 'Le Dilettantisme'. Les hommes de cette génération sont tous cosmopolites, continuait Rod, dans ce sens au moins qu'ils ont perdu les traits caractéristiques de leur race, et leur santé intellectuelle est, à son avis, gravement compromise.

La facilité des voyages ainsi que l'amélioration progressive des communications entre les pays ont favorisé ce cosmopolitisme. Or, les moralistes constatent, dit Bourget dans son essai sur Stendhal, que les nations perdent beaucoup plus qu'elles ne gagnent à se mêler les unes aux autres. Sous l'effet du cosmopolitisme le monde moderne devient "improvisateur et momentané" (2). Les efforts se dispersent au lieu de se concentrer, si bien que le cosmopolitisme doit être considéré, malgré les richesses qu'il peut apporter, comme un prélude à la décadence. Comme du dilettantisme, il en résulte le plus souvent l'incertitude, qui tourmente les esprits et paralyse les volontés, les empêchant de diriger le flot de leur énergie vers un but unique.

Mais au fond même à la fois du dilettantisme et du cosmopolitisme se trouve une autre source - l'une des plus essentielles - du pessimisme, à laquelle nous avons déjà fait allusion à plusieurs reprises: il s'agit de l'esprit d'analyse et de l'abus qu'en ont fait les hommes de la jeune génération de 1880, au détriment de la vie et de l'action. Bourget était lui-même atteint de ce mal tout moderne, et il en retrouve les traces chez presque tous les auteurs auxquels il a consacré ses essais; nous en trouverons, au prochain chapitre, de nouvelles traces chez presque tous

(1) Voir l'article de Rod, 'Un poète pessimiste', Le Parlement, 19 mai 1882.

(2) EPC, vol. I, p. 317.

les représentants, dans la littérature française, de ce pessimisme "fin de siècle". Cette activité intellectuelle intense est surtout le produit de l'extraordinaire développement des sciences et des connaissances.

Cet abus de la pensée, Bourget l'étudiera d'abord chez Flaubert et chez les héros de ses romans, qui, tous, souffrent du fait qu'ils se sont façonné une idée, par avance, sur les sentiments qu'ils éprouveront (1). La pensée précède l'expérience au lieu de s'y assujettir; c'est la pensée qui joue "le rôle d'élément néfaste, d'acide corrosif, et qui condamne l'homme à un malheur assuré" (2). Et pourtant "surexciter et redoubler les forces cérébrales de l'homme, lui procurer, lui imposer même un travail intellectuel de plus en plus compliqué" - telle semble être l'une des pré-occupations constantes de l'Europe occidentale depuis la fin du moyen âge (3):

Mais, poursuit Bourget, avons-nous bien mesuré la capacité de cette machine humaine que nous surchargeons de connaissances? (...) quand, par la multiplicité des livres et des journaux, nous inondons les esprits d'idées de tous ordres, avons-nous bien calculé l'ébranlement produit dans les âmes par cette exagération de jour en jour plus forcenée de la vie consciente? (4)

Il est intéressant de nous rappeler ici que le roman de Flaubert Bouvard et Pécuchet n'a paru qu'en 1883. Or, ce livre est précisément une revue de toutes les sciences, telles qu'elles apparaissent à deux esprits, assez lucides certes, mais médiocres et simples. Flaubert y analyse "les ravages accomplis par la science sur deux têtes que rien n'a préparées à recevoir la douche formidable de toutes les idées nouvelles" (5).

L'exercice trop intense de la pensée entraîne l'usure physiologique,

(1) Voir ibid., p. 155.

(2) Ibid., p. 155.

(3) Ibid., p. 156.

(4) Ibid., p. 157.

(5) Ibid., p. 157.

l'usure du sentiment et l'usure de la volonté. Il tarit la sensibilité et paralyse l'action. Flaubert lui-même a souffert toute sa vie de cet abus de la pensée qu'il prête à presque tous ses héros. L'homme, en se civilisant, en multipliant ses connaissances et ses expériences, n'a-t-il fait que compliquer et raffiner sa misère?

La littérature d'observation qui, en France, a donné le naturalisme est sortie de cet esprit scientifique et analytique. Une telle littérature, prétend Bourget dans son essai sur Tourguéniev, abondera nécessairement en oeuvres pessimistes. Qu'une époque ait pour principe esthétique l'observation, cela suppose que les énergies créatrices soient singulièrement affaiblies:

Observer, n'est-ce pas sortir de la vie inconsciente et féconde pour entrer dans l'analyse, dans la réflexion et dans la critique, signe certain que la poussée instinctive diminue? (1)

Et si l'on passe des époques aux individus, on constate presque toujours que l'aptitude au bonheur est en raison inverse de la prédominance de l'esprit analytique.

Un autre écrivain de cette époque qui incarne l'abus de l'esprit d'analyse et qui a connu un énorme succès auprès des jeunes écrivains français de la fin du siècle, c'est Amiel, dont nous avons déjà parlé à propos de la publication posthume, en 1883 et 1884, des fragments, réunis en deux volumes, de son Journal intime. De nombreux articles ont paru dans la presse française contemporaine sur cette publication et sur cet homme "si voisin de nous, dit Bourget, par son cosmopolitisme, son excès d'analyse et son besoin de songe" (2). Sa vie montre admirablement, écrivait déjà Renan dans son article du Journal des débats (30 septembre 1884)

(1) Ibid., vol. II, p. 221.

(2) Ibid., p. 297.

sur Amiel, quelques-unes des maladies qui travaillent cette époque; elle constitue "le parfait miroir d'une conscience moderne des plus honnêtes, arrivée au plus haut degré de culture, et en même temps le tableau achevé des souffrances d'un génie stérile" (1).

Nous savons déjà qu'Amiel fut profondément frappé des ressemblances qu'il discernait entre les théories de Schopenhauer et les tendances de son propre tempérament (2). Plus peut-être qu'aucun autre écrivain dont nous aurons à étudier le pessimisme, Amiel a souffert du dilettantisme et du cosmopolitisme. Les idées et la façon de penser germaniques, qu'il avait acquises pendant les années où il étudia en Allemagne, étaient en conflit permanent avec sa langue et sa culture latines, d'où le déséquilibre et l'instabilité douloureusement vécues, qui frappent tout lecteur de son Journal. Il sent se heurter dans sa conscience tant de systèmes opposés; il passe dans ses écrits d'un point de vue à un autre avec une rapidité et avec une souplesse étonnantes. Dès qu'il tire une conclusion, il est rongé par le doute et envisage tout de suite la conclusion contraire. Mais cette mobilité, cet "étrange don des métamorphoses", comme la définit Renouvier dans un article sur le deuxième volume des Fragments d'un journal intime (3), aboutit naturellement au sentiment du néant de toutes choses. L'impuissance d'Amiel est née de sa parfaite probité intellectuelle.

Amiel était lui-même pleinement conscient des causes de son impuissance:

Quel éternel va-et-vient que ma vie intérieure!
Quelle instabilité de goûts, d'élans, d'attrait
et de répugnances! ... Ma faculté essentielle
c'est la souplesse de métamorphose, l'intelligence
des diversités infinies de la vie dans les divers

(1) E. Renan, Oeuvres complètes, op.cit., vol. II, p. 1143.

(2) Voir supra, p. 105.

(3) Voir La Critique philosophique, 16 août 1884, p. 39.

êtres. Répéter et reproduire en moi par l'intelligence sympathique toutes les existences individuelles m'est plus facile que de vivre de ma propre vie (1).

Il reconnaît combien l'analyse est dangereuse, si elle domine la force synthétique et si elle étouffe la faculté d'intuition, combien elle paralyse la volonté:

... j'ai la terreur de l'action (...) Quand il faut agir, je ne vois partout que causes d'erreur et de repentir, menaces cachées et chagrins masqués (2).

Amiel revient sans cesse dans son Journal sur ce défaut particulier de sa nature, sur cette défection de sa volonté sous l'effet de la critique acharnée de soi, qui tue toute spontanéité et qui a annulé chez lui toute possibilité de création littéraire. Il semblerait en effet, comme le fait remarquer Bourget à propos du professeur suisse, qu'il y ait dans la vie de l'esprit comme "une loi de balancement des organes" et que l'impuissance de certaines de nos facultés produise un développement démesuré de certaines autres (3).

Schopenhauer lui-même avait montré les dangers de l'intellectualisme et de l'esprit analytique, qui étouffent la vie inconsciente et la faculté intuitive. Il a donc réinstitué au sein de son système la volonté, principe inconscient, et l'intuition, seul mode de connaissance valable.

Les hommes de la génération de Bourget étaient usés par l'analyse et par le surmenage cérébral. Le travail intellectuel, d'autant plus pénible qu'il nous révèle à chaque pas une désolante impuissance, dira en 1890 Georges Pellissier dans son essai sur 'Le Pessimisme dans la littéra-

(1) Passage cité par E. Scherer dans H.-F. Amiel, Fragments d'un journal intime, op.cit., vol. I, pp. LII-LIII.

(2) Ibid., vol. I, pp. 90-91: 27 juillet 1885.

(3) Voir EPC, vol. II, p. 287.

ture contemporaine', trouble finalement l'équilibre de nos facultés:

L'intelligence ne s'exerce avec un tel excès qu'au détriment de cette harmonie intérieure qui est la santé même; quand le cerveau consomme pour son activité propre toute la sève vitale, à son hypertrophie correspond fatalement une atrophie générale des autres organes, et, par suite, l'affaiblissement de la volonté (1).

L'homme "fin de siècle" est donc un homme contemplatif et non un homme d'action. L'extrême civilisation, l'action des livres ont tari en lui la faculté de créer. "Nous sommes une génération savante, disait Leconte de Lisle; la vie instinctive, spontanée, aveuglément féconde de la jeunesse, s'est retirée de nous" (2). Et de ce labeur excessif de l'intelligence naît une profonde inquiétude, qui cherche en vain un idéal.

Mais cet abus de l'analyse ne tue pas seulement la faculté de créer et d'agir; il tue aussi la faculté d'aimer. Bourget, dans ses Essais, étudiera chez Baudelaire, Stendhal et Alexandre Dumas fils et même chez l'Adolphe de Benjamin Constant, quelques nuances de l'amour moderne, ainsi que les perversions et les impuissances subies par cet amour sous la pression de l'esprit d'analyse. Chez Baudelaire l'intelligence de l'analyste, qui reste toujours cruellement maîtresse d'elle-même, rend impossible toute satisfaction sensuelle. La précocité des abus a tari en l'auteur des Fleurs du Mal les sources mêmes de la vie (3).

Quant à Alexandre Dumas, Bourget croit trouver chez lui une conception de l'amour proche de celle de Schopenhauer, une conception qui s'inscrit aussi dans un courant d'anti-féminisme qui traverse cette époque et dont Schopenhauer est peut-être, en partie du moins, le précurseur. Et c'est bien le signe, selon Bourget, de l'omniprésence du pessimisme en Europe que cette rencontre si inattendue, du moins en ce qui concerne leurs idées sur

(1) Essais de littérature contemporaine, op.cit., p. 23.

(2) Leconte de Lisle, Préface des Poèmes antiques (1852), dans Derniers poèmes, Paris, Lemerre, s.d., p. 216.

(3) Voir EPC, vol. I, p. 18.

l'amour et sur les femmes, de deux esprits aussi divers que Schopenhauer et Alexandre Dumas. Mais les pièces de Dumas, qui ont eu tant de succès en leur temps, ne faisaient autre chose, toujours d'après Bourget, que de dénoncer le mensonge de l'amour et de nous montrer cette impuissance d'aimer dont souffre l'homme moderne et qui est la cause directe du pessimisme particulier du dramaturge français:

Comme Schopenhauer et par des chemins à peine différents, M. Dumas aboutit à cette conclusion: qu'il y a dans le mirage de l'amour quelque chose de décevant, une duperie mystérieuse qui conduit ceux qui s'y laissent prendre au pire malheur, à travers l'espérance du plus grand bonheur (1).

Et Bourget cite à l'appui la conversation qu'avait eue Challemeil-Lacour avec Schopenhauer et qui avait fait le sujet de son célèbre article de 1870.

Cette impuissance d'aimer est incarnée par de nombreux personnages dans le théâtre de Dumas, mais notamment, en 1864, par le personnage de Ryons dans L'Ami des femmes (2). Le facteur qui a contribué plus qu'aucun autre au pessimisme de ce singulier personnage, c'est l'abus de l'esprit d'analyse. L'analyse l'amène à ne trouver dans la femme aucune spiritualité et l'oblige à n'y voir qu'une créature physiologique. C'est là, bien entendu, une conception très schopenhauérienne de la femme et que nous retrouverons chez un Maupassant. L'homme moderne a perdu l'habitude de s'abandonner, car il est malade, dit Bourget, malade d'un excès de pensée critique, malade de trop de littérature et de trop de science (3).

Nous avons déjà relevé chez les héros de Flaubert cet abus de la

(1) Ibid., vol. II, p. 35.

(2) Pour les vues de Dumas sur les femmes et sur l'amour, voir la préface (1869) de cette pièce, dans Théâtre complet, vol. IV, Paris, Calmann-Lévy, 1903.

(3) Voir EPC, vol. II, p. 50.

pensée qui précède toujours le fait et les troubles qu'il opère dans leur vie sentimentale. Bourget l'analyse également chez Stendhal. Le héros du Rouge et ~~X~~ noir représente à merveille ce phénomène de l'esprit analytique implacable dans la passion comme dans toute chose. Et l'esprit d'analyse aboutit presque toujours au dilettantisme, car en cherchant à multiplier les occasions d'analyser on ne fait que compliquer ses plaisirs et raffiner ses tristesses (1).

Les pièges de l'amour et les charmes mensongers de la femme sont donc dénoncés, et l'homme "fin de siècle" - en théorie tout au moins - ne pourra même pas avoir recours aux plaisirs qui avaient consolé ses pères, pour se distraire des misères de l'existence.

A part les Essais de psychologie contemporaine, Bourget a consacré un certain nombre d'articles à cette question des causes du pessimisme. Dans son article du Parlement du 14 juin 1883 ('La Statue de Schopenhauer') il se demande encore une fois comment l'on peut expliquer que cet âge, qui devrait se résumer tout entier dans la science, dans un accord entre notre pensée et les faits, c'est-à-dire dans une réconciliation entre l'homme et la nature, cet âge où pour la première fois depuis l'origine de l'espèce les hommes vivent parmi les forces qui les entourent, "en les exploitant avec discernement au lieu de les combattre au hasard", où s'accomplit un effort de civilisation inouï jusque-là, comment expliquer que ce même âge assiste au succès éclatant remporté par les idées de Schopenhauer, lesquelles proclament l'impuissance de la raison et de l'intelligence humaines et prêchent une vie de méditation et de renoncement, alors que tout laissait croire que les hommes de cette époque seraient des hommes d'action participant ardemment et joyeusement au progrès scientifique et accueillant avec enthousiasme tout le bien-être qu'il devait apporter à l'existence quoti-

(1) Voir ibid., vol. I, p. 308.

dienne? Tout semblait prévoir une génération optimiste et travailleuse:

Mais voici venir le philosophe de Francfort, et à sa parole tous les germes de pessimisme que cette civilisation scientifique contient sont apparus. Ils poussent maintenant leur végétation de mort dans cette société prospère, et il faut bien compter avec eux quand on s'aperçoit que, bien loin de diminuer avec les années, de jour en jour cette végétation gagne et multiplie - et quel chimiste en découvrira le remède au fond de ses cornues?

Comme Brunetière, Bourget tâche, dans cet article, de distinguer entre les causes passagères et les causes plus durables de cette maladie morale. La plupart des commentateurs du pessimisme, dit Bourget, se contentent de signaler les causes sociales et politiques, qui diminueront sans doute d'intensité dès que les circonstances changeront, ainsi que cette "mauvaise hygiène moderne", dont nous avons parlé et qui en "surmenant l'activité des cerveaux aux dépens de l'activité des corps, produit cette mélancolie physique des personnes dont la vie n'est qu'une douleur sourde et continue".

Mais ces deux causes ne suffisent guère, toujours selon Bourget, à rendre compte des dimensions d'épidémie qu'a atteintes le pessimisme. Elles sauraient peut-être expliquer quelques désordres personnels, mais rien de plus. Au contraire, si "le pessimisme, au lieu d'être une lamentable exception, tend à devenir une sorte de foi nouvelle et de plus en plus répandue", c'est qu'"il y a dans le coeur même de l'homme moderne un principe dont cette doctrine est la manifestation indiscutable". Et ce principe doit être cherché dans la science, dans ce que même ses partisans les plus enthousiastes reconnaissent comme son caractère propre, à savoir l'incapacité où elle se trouve de donner à l'homme des notions autres que celles de l'expérience. Elle rejette tout ce qui se rapporte aux causes dans le domaine de l'inconnaissable. Les nouveaux savants n'ont fait que

démontrer que le besoin, profondément enraciné dans la nature humaine, de connaître les causes premières ne sera jamais satisfait. En même temps, ils ont détruit les sources de la conscience morale, qui n'avait de sens que lorsqu'elle s'appuyait sur des vérités qu'elle croyait absolues et qui donnaient un sens ou tout au moins une orientation à la destinée de l'homme:

Le pessimisme est né le jour où un grand nombre des enfants de cet âge de science ont éprouvé l'indigence de cette vie-là, et se sont trouvés dépourvus du pouvoir de concevoir de telles vérités. L'immense effort de leur temps leur est apparu comme une duperie, et s'ils ont admiré Schopenhauer, c'a été (sic), non pas pour les très profondes et très subtiles déductions de sa pensée, mais pour ce qu'il y a de négateur dans son système sans espérance.

Bourget confirme donc à nouveau notre opinion que c'est surtout en tant que philosophe du pessimisme et de l'anti-rationalisme que Schopenhauer a été accueilli en France. Et cette gloire dont il jouit, ainsi que ce malaise de l'homme moderne dureront aussi longtemps que dureront ces causes profondes, qui pourraient remplir un livre tout entier. Tant qu'il existera cette conscience pénible de la faiblesse de l'homme et de l'absurdité de la vie, Schopenhauer continuera à avoir des adeptes, parce que ceux-ci trouveront dans sa doctrine "le roman de leurs intimes besoins de coeur".

A nouveau dans son article du Journal des débats du 20 janvier 1884 ('Un coin de la Jeunesse contemporaine') Bourget reviendra sur cette crise morale que subissent les jeunes écrivains. Il voit même dans le pessimisme littéraire et dans les espoirs utopistes du nouveau socialisme les deux branches d'un même arbre. Cette angoisse de la fin du siècle devait fatalement produire l'un ou l'autre de ces deux attitudes. Ce qui manque à la jeunesse, c'est un idéal national, un sentiment de la collectivité, à

la place desquels il n'y a qu'indifférence totale vis-à-vis de la politique démocratique, qui refuse la primauté aux prétendus "grands hommes", aux aristocrates de l'esprit, et un égoïsme absolu, un repliement sur soi, ce qui aboutit à l'analyse impitoyable de son propre moi, ainsi qu'au culte de tout ce qui est compliqué, raffiné et même pervers.

Ce malaise peut aussi s'expliquer - et voici une nouvelle cause invoquée par Bourget - par une trop grande spécialisation dans les études, qui conduit les jeunes à la religion du fait et, à mesure qu'ils se rendent compte de la relativité de toute connaissance, à la désillusion.

Nous savons déjà que, lorsque le débat sur le pessimisme éclate dans la grande presse, Bourget est toujours prêt à ajouter son témoignage à la défense de la jeunesse pessimiste, tout en essayant de donner des analyses aussi objectives que possible des causes de ce pessimisme, lesquelles, pour la plupart, s'accordent avec les causes évoquées par d'autres critiques ayant moins de sympathie pour le mouvement que Bourget. Dans son article du Journal des débats (16 juin 1885) sur 'Le pessimisme de la jeune génération', il commence, par exemple, par évoquer cette année terrible 1870-1871, avec ses deux cataclysmes de l'invasion et de la Commune, événements qui frappèrent "d'un coup ineffaçable" l'imagination de ceux qui étaient alors, comme Bourget, sur les bancs du collège, et qui apprenaient, grâce à cette tragédie subite, "tout ce que la civilisation moderne cache en elle de férocité latente:

Il y eut là comme un déchirement de rideau qui soudain leur montra la vie sous un jour d'autant plus sinistre qu'aucun éclat glorieux ne sauvait l'horreur de cette révélation (...). Un germe d'angoisse avait été déposé dans des milliers de coeurs et qui devait lever un jour. Tous ces jeunes gens avaient eu, devant le tremblement de terre qui avait passé sur le pays, une perception trop forte de l'universelle incertitude.

Edouard Rod évoquera, lui aussi, dans ses Idées morales du temps présent, ce climat d'incertitude et de malaise que laissèrent les tristes

événements de 1870-1871, pour expliquer la popularité soudainement acquise des doctrines de Schopenhauer:

Après 1870, dans les haines et les méfiances que laissèrent après leurs désastres la guerre étrangère et la guerre civile, dans l'angoisse de tant de questions ouvertes dont la solution n'apparaît pas, dans l'ébranlement de toute l'Europe occidentale secouée jusqu'à ses bases, il se forma peu à peu une atmosphère intellectuelle lourde et malsaine, combien favorable à l'épanouissement d'une philosophie du désespoir! C'est le moment où Schopenhauer conquiert sa grande popularité: sa voix désolée fut écoutée comme une voix de sage; ses âpres aphorismes parurent résumer l'expérience de ce siècle vieillissant et déçu; il sembla que sa théorie du malheur universel, établie en pleine prospérité, avait été rêvée comme une sorte de prophétie. Beaucoup s'en firent un évangile. Quelques-uns la repoussèrent comme un danger, comme une source d'affaiblissement et de corruption. Elle bénéficia de la discussion (1).

Rien ne vient, dans les années qui suivent cette débâcle, rassurer les jeunes gens et dissiper leur incertitude. S'il s'était produit dans le pays un nouvel élan national auquel ils auraient participé avec toute l'ardeur propre à la jeunesse, tout aurait été différent. Mais il n'en fut rien, et nous citons encore Bourget tel qu'il s'exprime dans son article du 16 juin 1885:

Des questions politiques s'imposaient qui aboutirent presque aussitôt à des divisions de partis de plus en plus multipliées, parce que ces questions étaient de plus en plus complexes, et encore là les jeunes gens trouvèrent, quoi? L'incertitude!

L'âge des héros est passé, le règne de la politique et de l'esprit partisan s'est installé pour frustrer l'enthousiasme et pour briser l'unité d'aspiration de la jeunesse. L'indifférence totale vis-à-vis des luttes politiques en fut le résultat. Il manque à la jeunesse des motifs d'action; elle ne sait plus à quoi se prendre.

(1) Les Idées morales du temps présent, pp. 66-67.

Anatole Baju, directeur du journal Le Décadent (1), dans son article du 24 juillet 1886 sur 'L'esprit des jeunes', explique, lui aussi, le pessimisme par l'état politique et par les énormes déceptions ressenties par la jeunesse devant l'échec de la démocratie, qui avait pourtant suscité, à ses débuts, de grandes espérances:

Quand la République a été proclamée en France, tous les Jeunes l'ont saluée comme un ange libérateur qui nous délivrait des turpitudes impériales; nous l'avons acclamée parce que nous croyions reconnaître en elle la protectrice des Arts, et qu'elle devait rendre aux artistes la liberté qui leur manquait.

C'était un enthousiasme universel (...).

Hélas! notre illusion ne devait pas durer. La République de nos rêves qui promettait de favoriser les arts, les laisse languir, bien plus, elle frappe et expulse de son sein les seuls hommes qui savent encore vivre, qui peuvent apprécier un artiste et le récompenser. (...)

Aujourd'hui plus rien. On a tout nivelé. Et on s'ennuie, et on tourne au pessimisme sans trop savoir pourquoi.

Baju récuse l'élément populaire du nouveau régime, qui, à son avis, supprime le génie. A présent, se plaint-il, tous les hommes sont taillés sur le même patron. Aucune tête n'émerge au-dessus de la foule. Il ne reste que la banalité et la médiocrité.

Quant à l'indifférence des jeunes en matière de politique, Bourget en voit la preuve dans les livres d'imagination que publient les écrivains en vogue, qui, à l'exception d'un petit nombre, semblent écrits à une époque étrangère à de telles dissensions intestines.

Et en littérature la même incertitude règne: aucun grand mouvement ne semble emporter la littérature de ces années. L'esprit partisan règne ici comme ailleurs pour disperser les efforts. Le naturalisme compte moins de fervents à l'heure actuelle, affirme Bourget, toujours dans son

(1) Voir supra, pp. 148-149.

article du 16 juin 1885, que de détracteurs; et il suffit de lire les revues auxquelles collaborent les jeunes pour s'en rendre compte. En outre, l'esthétique des écrivains dits naturalistes est loin de constituer un corps de doctrines suivies jusqu'à leurs conclusions logiques. Un "mysticisme obscur" les travaille, et malgré leur profession de foi en la religion du fait, ils sont attirés par le rêve et par le symbole. Bref, il règne dans le monde littéraire "une anarchie, où aucun talent n'exerce de domination définie, et qui trahit l'angoisse encore et comme un combat dans la nuit".

Quel est donc le résultat de tant d'incertitude?

Partout la complication, l'obscurité, un terrain mouvant et une position instable des problèmes les plus vitaux, voilà ce que la jeunesse a rencontré au sortir de la fatale année.

Mais une autre série de causes vient encore s'ajouter à celles-ci, une série de causes sociales, ayant rapport avec la transformation des moeurs consécutive à l'influence de la démocratie. D'une part, les jeunes gens des classes supérieures se sont trouvés écartés des carrières qui étaient jusque-là leur apanage. Beaucoup d'entre eux ont considéré les nouvelles fonctions publiques, sous la démocratie, comme incompatibles avec leurs traditions de famille. Ils se sont ainsi condamnés à l'oisiveté. Bourget lui-même était de l'avis que la démocratie aboutissait au triomphe de la médiocrité, à la souveraineté imbécile du plus grand nombre, à l'éparpillement désastreux des connaissances (1). D'autre part, les jeunes gens des classes moyennes subissent "l'âpreté d'une concurrence de plus en plus exaspérée" et la lutte la plus rude autour des places. En même temps, les plus grandes facilités d'avancement social ont accru l'intensité des ambitions. Donc, il résulte du nouvel ordre social, d'un côté l'énervement

(1) Voir P. Bourget, 'Science et Poésie', dans Etudes et Portraits, éd. définitive, op.cit., p. 214.

de la jeunesse riche en l'absence de tout intérêt profond et, de l'autre, les précoces dégoûts de la jeunesse pauvre devant l'excès du travail et la convoitise.

En outre, le séjour à Paris devient de règle pour tout un secteur de la jeunesse bourgeoise. Il faut qu'un jour le jeune bourgeois "monte à Paris", où il prendra contact avec les idées en vogue et avec les écrivains du jour, qui sont, eux aussi, les enfants de la bourgeoisie et qui, eux aussi, ont vécu l'expérience tragique de la guerre civile:

Il est naturel, déclare Bourget, qu'il se complaise dans la mélancolie de ces artistes, et non moins naturel qu'il ait du goût pour les philosophes et les poètes étrangers dans lesquels il retrouve une impression de la vie, analogue à la sienne.

Voilà donc une nouvelle cause du pessimisme: cette sorte de cosmopolitisme intellectuel qui permet que le fils d'un notaire de province, venu à Paris pour faire son droit, puisse s'intéresser passionnément à Tolstoï et à Dostoïewski, à Edgar Poe et à Schopenhauer, alors qu'il était peu préparé à recevoir l'assaut de tant d'idées nouvelles.

Pensons à ce personnage de Lazare dans La Joie de vivre de Zola, publiée en 1884. C'est l'histoire d'un jeune bourgeois, fils du maire d'un petit village de province, qui monte à Paris pour y faire sa médecine et qui revient chez lui sans avoir fini ses études, imbu de la philosophie pessimiste de Schopenhauer, qu'il ne cesse de citer et qu'il a adoptée comme un évangile. Ce personnage de Zola est l'incarnation même de cette jeunesse pessimiste qui ricane de tout et qui professe "le néant d'une voix blanche et aigre" (1). Il s'agit là d'"un pessimisme mal digéré, dont il ne restait que les boutades de génie, la grande poésie noire de Schopenhauer" (2). Lazare va même jusqu'à rêver de l'anéantissement de

(1) La Joie de vivre, dans Les Rougon-Macquart, vol. III, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 883.

(2) Ibid., p. 883.

la terre, seul moyen de triompher des "ruses de la Volonté qui mène le monde", de "la bêtise aveugle du vouloir vivre" (1). Il affecte l'horreur de l'action, annonce "le suicide final des peuples, culbutant en masse dans le noir, refusant d'engendrer des générations nouvelles, le jour où leur intelligence développée les convaincrail de la parade imbécile et cruelle qu'une force inconnue leur faisait jouer" (2). Tout le mal, disait-il, venait des femmes, sottes, légères, éternisant la douleur par le désir, et l'amour pour lui n'était qu'une duperie, l'égoïste poussée des générations futures qui voulaient naître.

Bref, Schopenhauer tout entier passait dans les conversations journalières de Lazare avec sa cousine. Il se consume en projets et en rêves, mais reste incapable d'agir. Voici comment un autre personnage du roman, le vieux docteur Casanove, plus sage, voit les problèmes de la jeunesse en observant les ravages faits par le pessimisme dans la vie de Lazare:

Ah! je reconnais là nos jeunes gens d'aujourd'hui, qui ont mordu aux sciences, et qui en sont malades, parce qu'ils n'ont pu y satisfaire les vieilles idées d'absolu, sucées avec le lait de leurs nourrices. Vous voudriez trouver dans les sciences, d'un coup et en bloc, toutes les vérités, lorsque nous les déchiffrons à peine, lorsqu'elles ne seront sans doute jamais qu'une éternelle enquête. Alors, vous les niez, vous vous rejetez dans la foi qui ne veut plus de vous, et vous tombez au pessimisme ... Oui, c'est la maladie de la fin du siècle, vous êtes des Werther retournés (3).

Il a beau dire à Lazare: "Mais vivez, est-ce que vivre ne suffit pas? La joie est dans l'action." (4) L'ennui de Lazare devient immense, son "ennui d'homme déséquilibré, que l'idée toujours présente de la mort prochaine dégoûtait de l'action et faisait se traîner inutile, sous le

(1) Ibid., p. 884.

(2) Ibid., p. 884.

(3) Ibid., p. 993.

(4) Ibid., p. 994.

prétexte du néant de la vie" (1). A quoi bon s'agiter? La science est bornée, et l'on n'arrivera jamais à empêcher ni à déterminer quoi que ce soit:

Il avait l'ennui sceptique de toute sa génération, non plus cet ennui romantique des Werther et des René, pleurant le regret des anciennes croyances, mais l'ennui des nouveaux héros du doute, des jeunes chimistes qui se fâchent et déclarent le monde impossible, parce qu'ils n'ont pas d'un coup trouvé la vie au fond de leurs cornues (2).

Chez Lazare c'était le déséquilibre de sa nature d'hypocondre qui le jetait aux idées pessimistes et à la haine de l'existence:

Il la regardait comme une duperie, du moment où elle ne durait pas éternellement. Ne passait-on pas la première moitié de ses jours à rêver le bonheur, et la seconde à regretter et à trembler? Aussi renchérissait-il encore sur les théories du "vieux", comme il nommait Schopenhauer, dont il récitait de mémoire les passages violents. Il parlait de tuer la volonté de vivre, pour faire cesser cette parade barbare et imbécile de la vie, que la force maîtresse du monde se donne en spectacle, dans un but d'égoïsme inconnu (...). Le moyen pratique d'un suicide général le préoccupait, d'une disparition totale et soudaine, consentie par l'universalité des êtres. Cela revenait à chaque heure, au milieu de sa conversation courante, en sorties familières et brutales. (...) Les sujets lugubres l'obsédaient ... (3)

Existence ratée si jamais il en fut. Ce roman noir, au titre si plein d'ironie, est pénétré d'un bout à l'autre par la mort et par un pessimisme morne et âpre.

Zola a voulu mettre en scène un représentant des jeunes pessimistes de son époque, afin de démontrer les terribles ravages que peut faire

(1) Ibid., p. 1057.

(2) Ibid., p. 1057.

(3) Ibid., pp. 1057-1058.

cette doctrine désespérée sur leur vie et sur la vie de ceux qui les entourent. Autant d'existences inutiles, autant d'enthousiasmes refroidis, autant de talents frustrés ... Lazare, par son intarissable esprit d'analyse ne cesse de se torturer et, ce faisant, de torturer sa famille, qui était si ambitieuse pour lui. Voici comment Zola lui-même décrit son personnage:

L'important, le fond même de Lazare est de faire de lui un pessimiste, un malade de nos sciences commençantes. Voilà qui est curieux à étudier: l'avortement continu dans une nature, et dans une nature intelligente, qui a connaissance des temps nouveaux, qui va avec la science, qui a touché à la méthode expérimentale, qui a lu notre littérature, mais qui nie tout par une sorte d'éblouissement, un peu d'étroitesse de vue et surtout beaucoup d'impuissance personnelle. Montrer en un mot un garçon très intelligent, en plein dans le mouvement actuel, et niant ce mouvement, se jetant dans le Schopenhauer (1).

Lazare, c'est le jeune provincial qui monte à Paris, qui y lit Dostoïewski et Schopenhauer, et qui rentre chez lui transformé, déséquilibré, hypertrophié, dépourvu de volonté. Incapable de jouir de la vie et des nouvelles possibilités d'avancement qui lui sont ouvertes, il va passer son existence à lire et à citer le "vieux", à faire des rêves qu'il ne sera jamais en mesure de réaliser, à se passionner un instant pour quelque sujet jusqu'au moment où il se reprend et se rappelle que tout est vanité et que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue (2).

Mais il ne faut pas se tromper ici. Bourget - nous revenons à son article de 1885 sur 'Le pessimisme de la jeune génération' - reproche à Dionys Ordinaire d'avoir déclaré, avec tant de dogmatisme, que le souffle

(1) Passage inédit, cité par F.W.J. Hemmings, Emile Zola, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 182.

(2) Pour le pessimisme de Zola, voir infra, pp. 304-307.

de pessimisme venu d'Allemagne, ce vent aigre et malsain, est la cause directe de ce malaise. Ce que les jeunes gens cherchent dans tel romancier russe, dans tel philosophe allemand, comme dans tel poète américain, c'est bien leur âme à eux. Les souffles venus du dehors n'ont de puissance qu'alors qu'ils trouvent des esprits tout préparés. Le principe essentiel du pessimisme, toujours selon Bourget, c'est l'incertitude dans tous les domaines, c'est l'incapacité de se donner à une foi ou à un idéal quelconque. Bourget croit reconnaître dans le désespoir actuel de la jeunesse "la souffrance d'un Idéal anxieusement cherché", ce qui, comme nous le savons déjà, était loin d'être le cas de tous les jeunes pessimistes, pour qui la tristesse n'était souvent qu'une pose. Mais Bourget avoue lui-même que ces tourments sont parfois et même souvent exagérés.

Quant à l'avenir, l'auteur des Essais de psychologie contemporaine est très optimiste. Le pessimisme n'est qu'un état de transition: à travers lui un renouveau de vie spirituelle s'élabore, dont les traces sont déjà visibles de toutes parts. Le jour où apparaîtra un artiste qui ait une profonde intelligence des choses de l'âme, bien des ténèbres s'éclairciront, et au pessimisme succèdera une période, non pas de bonheur - cette fin de siècle est trop tragique pour cela - mais de vaillance morale (1).

Il est donc intéressant de constater que Bourget, comme Brunetière et Bourdeau, par exemple, croit que le pessimisme peut avoir une issue positive, voire même bienfaisante. Il indiquera les hautes vertus morales que peut inspirer une vision pessimiste des choses dans son étude sur Amiel, laquelle clôt son deuxième recueil d'essais. L'histoire de cet homme prouve, en effet, que, même dans les plus cruelles maladies morales, l'âme peut conserver sa noblesse et agoniser "comme une belle et pure jeune

(1) Voir infra, dernier chapitre.

femme, sans une laideur, sans une souillure" (1).

Voilà donc, d'après les témoins de l'époque, les conditions sociales et politiques, psychologiques et morales, littéraires et philosophiques, qui semblent avoir contribué à provoquer cette crise de pessimisme et à l'accueil tardif réservé à la pensée de Schopenhauer. Les causes furent nombreuses et bien réelles, même si le pessimisme qui en résultait ne dépassait pas souvent le niveau d'une simple mode. Nous allons pourtant voir à présent que le pessimisme représente l'un des seuls aspects communs à presque toutes les productions littéraires de ces années et que, chez de nombreux écrivains français, parmi lesquels des auteurs dont le sérieux et le talent sont incontestables, il constitue l'un des principaux ressorts de leur inspiration.

(1) EPC, vol. II, p. 297.

LES MANIFESTATIONS DU PESSIMISME
DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE.

Il nous reste à présent, après notre étude de la genèse du pessimisme en France et du climat général qui a favorisé sa propagation, notamment parmi les jeunes écrivains, à voir les manifestations de ce pessimisme dans la littérature française, ne perdant jamais de vue le fait qu'il nous incombe, en premier lieu, de mesurer plus particulièrement l'apport spécial de Schopenhauer dans ce domaine.

Nous avons vu dans les chapitres précédents le rôle capital joué par Paul Bourget et par Edouard Rod dans ce mouvement pessimiste, et comme ces deux écrivains sont relativement peu connus de nos jours, il nous a semblé utile de les regarder de plus près, afin de discerner sous quelle forme le pessimisme s'exprime dans leurs ouvrages. Ils sont loin d'avoir été les seuls auteurs chez qui le pessimisme constitue un facteur important, mais ils ont été, durant la période qui nous occupe, parmi les pessimistes les plus radicaux. En outre, ils présentent tous deux un intérêt tout à fait particulier en ce qu'ils ont été, dans la partie critique de leur oeuvre - que nous avons déjà citée maintes fois - parmi les commentateurs les plus perspicaces de ce phénomène du pessimisme, tout en en ayant été eux-mêmes atteints; leur appartenance au mouvement pessimiste ne les a nullement empêchés d'en faire des analyses plus ou moins objectives et historiquement valables. Pour tous ceux qui cherchent à comprendre l'esprit et le climat moral de cette époque, les analyses de Bourget et de Rod sont peut-être ce qu'il y a de plus indispensable, d'autant plus qu'ils se sont occupés surtout de l'expression du pessimisme dans les lettres françaises.

Paul Bourget

Paul Bourget avait en effet l'ambition, en réunissant en volume ses Essais de psychologie contemporaine en 1883 et en 1885, de constituer ainsi une suite de notes qui soit le portrait moral de sa génération, ainsi qu'une enquête sur la sensibilité de ses contemporains et sur les écrivains de la génération précédente en qui cette sensibilité a pu reconnaître "une image antitadée d'elle-même" (1). De tout son oeuvre - et il est évident que nous ne nous intéressons qu'à cette partie de son oeuvre qui a vu le jour pendant les années du pessimisme - de ses livres de critique, de ses articles et même de ses romans se dégage un admirable tableau général de cette fin de siècle, de ses préoccupations, de ses maladies, de ses faiblesses, et surtout de ce pessimisme, que Bourget définit comme une maladie générale de la sensibilité, comme "un flot de bile injecté dans l'esprit et qui teinte d'une morne couleur tous les objets" (2).

Formation d'une sensibilité

Bourget (3) avait dix-huit ans en 1870 lors de la défaite de la France; d'après les témoignages qu'il nous a laissés et que nous avons déjà cités, il fut longtemps marqué par la guerre et par la Commune, qui ont déposé chez ses contemporains comme "un premier empoisonnement" (4), qui les a rendus impuissants à résister à la maladie intellectuelle qui

(1) EPC, vol. I, p. XIX.

(2) Ibid., vol. II, p. 226.

(3) Pour une étude détaillée de Paul Bourget, voir L.J. Austin, Paul Bourget, sa vie et son oeuvre jusqu'en 1889, Paris, Droz, 1940, et M. Mansuy: Un moderne: Paul Bourget, de l'enfance au Disciple, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

(4) EPC, vol. I, p. XXVI.

allait suivre.

Bourget faisait à l'époque sa classe de Rhétorique à Louis-le-Grand, où il avait parmi ses condisciples Auguste Burdeau et où il devait avoir comme professeur de philosophie le kantien, Emile Charles, qui aimait enseigner à ses élèves la morale de l'impératif catégorique. Tous ceux qui connaissaient Bourget à cette époque ont souligné déjà son intelligence fine, son goût de la méditation solitaire, ainsi que ce dégoût de la vie qui était le résultat inévitable, chez lui comme chez beaucoup de ses contemporains, de cette précocité intellectuelle qui lui mettait entre les mains des ouvrages, qu'il dévorait, sans pourtant être en possession d'une maturité d'esprit suffisante pour les digérer et en assimiler les idées. Il le confesse lui-même dans sa "Lettre autobiographique" (1), et il ajoute qu'en feuilletant son premier volume de poésies, composées presque à la sortie du lycée, il retrouve la trace de la curieuse maladie du désenchantement et du déséquilibre intérieur causé par une intoxication littéraire qui l'avait empêché de vivre sa vie à lui, de ce trouble qui provenait du fait qu'il demandait aux livres d'être des éducateurs de sa sensibilité. En un sens, Bourget est resté toute sa vie un homme à maîtres, n'ayant jamais réussi, malgré son intelligence et son énergie, à dépasser les influences et à devenir un écrivain original.

Les années qui suivirent sa sortie du lycée furent des années de désespoir. Bourget assiste à l'avortement de ses ambitions et de ses efforts dans le domaine de la création littéraire. Mais très tôt il devient conscient de ce mal, qu'il étudiera plus tard dans ses essais, de ce vice qui tue l'inspiration, qui sape les énergies et qui émousse la volonté. Un des poèmes de son premier recueil de vers, La Vie inquiète, publié en 1875, est intitulé Analyse; Bourget y déplore déjà les abus en

(1) Voir V. Giraud, Paul Bourget. Essai de psychologie contemporaine, op.cit., pp. 194-195.

lui de cet esprit critique:

Ce Satan, qui jamais n'a cherché que la cause,
Me prend mes passions, les tue, et puis m'expose,
Ainsi qu'un médecin fait un mort d'hôpital,
Les membres déchirés de leur corps idéal ... (1)

Bourget se décrira, dans une lettre du 5 août 1878 à Emile Zola à propos de son poème Edel, comme "un névropathe", comme un "sceptique amoureux de littérature et qui fait de l'analyse sous toutes les formes" (2).

Dans Les Aveux, recueil qui paraîtra en 1881, c'est la même inquiétude, le même scepticisme névrosé qui se traduisent. Nous savons déjà ce que dira Edouard Rod de ces poèmes (3).

Comme la plupart de ses contemporains et même de ses aînés, Bourget avait abandonné très jeune la religion dans laquelle il avait été élevé, mais, comme eux, il avait gardé la nostalgie de cette foi perdue et le besoin de croire à un idéal transcendant. Dans son premier recueil de poèmes, il parle souvent de cette "nostalgie de la croix":

Heureux l'homme qui, jeune et le coeur plein de songes,
Meurt sans avoir douté de son cher idéal,
A l'âge où les deux mains n'ayant pas fait le mal
Nos remords les plus vrais sont de pieux mensonges.

Heureux encore celui pour qui tu te prolonges,
O sainte Illusion du rêve baptismal,
Et qui, sous l'humble abri de son clocher natal,
Vit et meurt dans la douce extase où tu le plonges.

Mais combien malheureux celui qui, comme moi,
Brise à moitié le joug, et guérit de la foi
Sans guérir du besoin généreux du martyre!

Tel qu'un mauvais soldat, exilé de son rang,
Il écoute le bruit du combat qui l'attire,
Et ne sait à quel Dieu dévouer tout son sang. (4)

Toutes les religions s'écroulent, et il ne reste à la place que le culte

(1) La Vie inquiète, Paris, Lemerre, 1875.

(2) Lettre inédite, Paris, Bibl. nat., NA fr. 24511, ff. 286-287.

(3) Voir supra, p. 247.

(4) La Vie inquiète: Nostalgie de la Croix.

de l'argent, de la connaissance scientifique et de la jouissance, ainsi que quelques esprits désabusés que ce monde épouvante et qui vouent "au plat bonheur une haine fervente" (1). Et pourtant Bourget avoue déjà qu'il prend un certain plaisir à cette "vie inquiète".

Il est un instant tenté par l'enseignement de son premier grand maître, Taine, dont il suivra les cours en 1871 à l'Ecole des Beaux-Arts, mais la doctrine du déterminisme ne lui apporte guère la confiance en la science que l'on pourrait prévoir. Bien au contraire, cette doctrine finit par provoquer en lui une réaction de profond pessimisme, en lui révélant l'image d'une humanité faible et impuissante, écrasée par les forces aveugles de la nature, dont l'homme est l'esclave. Nous savons déjà ce qu'il en dira dans son essai sur Taine (2). Dans son intéressant dialogue, intitulé 'Science et Poésie', écrit en 1883, mais publié seulement en avril 1888 dans la revue anglaise Fortnightly Review et repris ensuite dans l'édition définitive d'Etudes et Portraits, Bourget dira que la science recèle "un fonds incurable de pessimisme", qu'une banqueroute est le dernier mot de cet immense espoir qui avait été celui de toute sa génération:

Il y a un principe assuré de désespoir dans la définition même de la méthode expérimentale, car, en se condamnant à n'atteindre que des faits, elle se condamne du coup au phénoménisme final, autant vaut dire au nihilisme (3).

Plus tard, en 1889, dans son roman Le Disciple, Bourget s'attaquera de nouveau au déterminisme, à travers le personnage du philosophe Adrien Sixte.

Plus tard encore dans une nouvelle intitulée L'Echéance, publiée dans la Revue des Deux Mondes du 15 janvier 1899, se rappelant cette étrange

(1) Ibid.: dernière pièce du recueil, dédiée à Leconte de Lisle.

(2) Voir supra, pp. 186-187.

(3) Etudes et Portraits, éd. définitive, op.cit., p. 214.

jeunesse, "dont les plus vifs plaisirs étaient des discussions d'idées abstraites", Bourget reparlera du désarroi provoqué par le conflit, dans l'esprit de ses contemporains, après la défaite de 1870, entre le besoin de participer à la régénération de la France et l'impuissance où les réduisaient les doctrines déterministes:

Nous voyions, d'un côté, la France atteinte profondément, nous sentions la responsabilité qui nous incombait dans sa déchéance ou son relèvement prochains. Sous l'impression de cette évidence, nous voulions agir. De l'autre côté, une doctrine désespérante, imprégnée du déterminisme le plus nihiliste, nous décourageait par avance. Le divorce était complet entre notre intelligence et notre sensibilité.

En outre, entre 1870 et 1880, Bourget devenait de plus en plus conscient de la décadence vers laquelle évoluait la civilisation occidentale, ainsi que de la lassitude et de l'esprit de négation qui s'emparaient de la société européenne.

Ce désespoir, dont Bourget est atteint très jeune, ne pouvait qu'être renforcé par sa découverte de la philosophie de Schopenhauer. L'impossibilité d'accéder à la correspondance de Bourget, qui croyait à la nature sacrée de toute correspondance privée, nous empêche d'établir avec certitude l'époque précise où il fit cette découverte. Mais il semble avoir lu Schopenhauer, s'il faut croire le témoignage de M. Michel Mansuy, qui a eu accès au journal intime de Bourget, dès sa classe de Rhétorique à Louis-le-Grand, soit en 1870 (1). C'est surtout à partir de 1880 cependant que Bourget, de plus en plus obsédé par ce pessimisme qui envahit l'Europe, s'intéressera vivement à Schopenhauer ainsi qu'aux doctrines bouddhistes. Jules Laforgue, qui fut, lui aussi, séduit par ces doctrines orientales, appelait Bourget "Lord Bouddha", et nous savons déjà que Bourget disait dans son essai sur Leconte de Lisle (1885) qu'un

(1) Voir le livre déjà cité de M. Mansuy, p. 105.

bouddhiste sommeille, latent, dans toute âme de civilisé trop assiégé d'idées (1). Ce qui avait été un dogme pour nos frères des siècles lointains peut, de nos jours, dit Bourget, devenir, par cet arrière-fond moral qui manque totalement au positivisme contemporain, un symbole (2). Bourget, sous l'impulsion des théories bouddhistes et devant le néant de toutes choses, arrivait à la conviction que seul le renoncement volontaire pouvait sauver l'homme de l'action corrosive de l'analyse intellectuelle (3). Une telle morale vaut tellement mieux qu'une misanthropie morne et égoïste. Amiel ainsi que les romanciers russes ont su atteindre à une sorte de nirvâna, à une sorte d'apaisement intérieur par la résignation et par la pitié, se préservant ainsi de la misanthropie d'un Flaubert, de l'inutile révolte et des blasphèmes. A quoi bon se révolter? Le mieux, le plus sage, c'est d'abdiquer. C'est sans doute surtout à travers son maître Leconte de Lisle que Bourget est rentré en contact avec la morale et la métaphysique bouddhistes.

Selon M. Mansuy, les carnets intimes de Bourget nous le montrent, autour des années 1880, en proie à des accès de désespoir de plus en plus fréquents. Il est très impressionné par le livre de Caro sur le pessimisme, et le sera également par celui de James Sully. Son renouveau d'intérêt pour la pensée de Schopenhauer peut s'expliquer par le prestige dont elle commence à jouir en France et par les nombreux livres, articles et traductions qu'en tant que journaliste Bourget ne pouvait ignorer.

Bourget journaliste, peintre de l'âme contemporaine

Sa carrière de journaliste débute surtout à partir du 1er janvier

(1) Voir EPC, vol. II, p. 101.

(2) Ibid., p. 103.

(3) Voir ibid., vol. I, pp. 161-162.

1880, date à laquelle il commence à écrire pour le quotidien Le Parlement, créé en octobre 1879 (1). Avant 1880 il avait publié déjà quelques articles de critique littéraire, mais de façon sporadique. Il écrit régulièrement pour Le Parlement de janvier 1880 jusqu'à l'absorption de ce quotidien dans le plus important Journal des débats.

Dans la plupart de ses articles Bourget analyse le pessimisme qui, de plus en plus, envahit la littérature. Il fait plusieurs allusions à Schopenhauer: le 13 mai 1880, par exemple, dans un article sur Flaubert, dont le pessimisme "réfléchi, vérifié, irréparable" lui paraît "aussi minutieusement établi" que celui du philosophe allemand, et le 19 mai 1881 dans un article sur Vallès. Egalement en 1881, les 10 et 13 février, il consacrera deux articles, au Parlement, à la pensée idéaliste de Thomas Carlyle. Bourget a fait plusieurs voyages en Angleterre et professait une profonde admiration pour les poètes anglais, auxquels il consacrera de nombreuses études. La grande poésie anglaise de l'époque romantique lui paraissait une influence précieuse, propre à détourner la poésie française des voies où l'avaient induite l'esprit positiviste et l'école du Parnasse (2). Bourget lit avec intérêt Ruskin, dont il goûte surtout les violentes diatribes contre les laideurs de la société industrielle moderne, et il s'intéresse beaucoup aux préraphaélites (3).

Bourget revient sur le pessimisme de Schopenhauer dans un article du 14 décembre 1882 sur les Pensées d'une solitaire de Louise Ackermann, qui viennent d'être publiées. Ces "confessions d'une pessimiste", nous dit Bourget, racontent toute la sinuosité des côtes qu'a contournées cette

-
- (1) Voir, à ce sujet, l'article de M.I.D. McFarlane, 'La collaboration de Paul Bourget au Parlement et au Journal des Débats, 1880-1886', Les Lettres romanes, 1er novembre 1957 et 1er février 1958.
 - (2) Voir article sur l'école du Parnasse, 'Quelques réflexions sur une école poétique', Le Parlement, 23 novembre 1882.
 - (3) Voir infra, p. 376.

femme pour aboutir "à cette sorte de cap des Tempêtes, où elle séjourne, avec Schopenhauer et Leopardi". Le pessimisme de Louise Ackermann, qui se défendait toujours d'avoir subi l'influence de Schopenhauer, est un pessimisme tout à fait intellectuel et objectif et, en ceci, bien plus proche de celui du philosophe allemand que de celui du poète italien. Louise Ackermann a profondément souffert, dit Bourget, du grand drame de cette seconde moitié du dix-neuvième siècle, celui qui met l'homme en face de ce choix angoissant entre la vision d'un monde entièrement régi par des lois scientifiques, d'un monde aveugle, infini et nécessaire et le retour à Dieu, entre le sacrifice du coeur et celui de la raison. Il y a des gens pourtant - et Madame Ackermann est de ceux-là, comme l'est Bourget lui-même, ainsi que la plupart des écrivains de sa génération, du moins à cette époque - qui ne choisissent point et qui souffrent. Ceux-là sont, d'après Bourget, les plus nobles d'entre les hommes; ce sont "des esprits affamés de vérité, des coeurs affamés d'amour, des consciences affamées de justice et des mortels affamés d'éternité". Ce conflit angoissant entre le doute qui préoccupe l'intelligence et le besoin d'aimer qui possède le coeur, entre un scepticisme illimité et une âme profondément affectueuse, Bourget l'avait goûté dès 1876 chez le poète Sully-Prudhomme, pour qui il avait une profonde admiration; il en parle dans son article du Siècle littéraire (1).

Nous avons déjà fait allusion à plusieurs reprises, dans d'autres contextes, à l'article du 14 juin 1883 de la série "Etudes et portraits" sur 'La Statue de Schopenhauer'. La nouvelle popularité du philosophe est telle qu'une décision a été prise de dresser sur l'une des places de Francfort une statue à la mémoire de "cet apôtre du mal universel". Le professeur Noiré, l'un des disciples de Schopenhauer, venait de publier sur ce

(1) 'Notes sur quelques poètes contemporains', 1er avril 1876; voir supra, p. 109.

projet un mémoire destiné à provoquer une souscription. Ce mémoire avait été traduit en anglais par le linguiste et orientaliste allemand, Max Müller, professeur à Oxford, et publié dans The Times quelques jours seulement avant l'article de Bourget (1). M. Mansuy a trouvé dans les carnets intimes de Bourget de nombreux échos de l'admiration que vouait celui-ci à Schopenhauer; il nous apprend même qu'en 1886 Bourget est parti en Espagne et au Maroc avec "un Schopenhauer dans ses valises" (2).

Bourget semble réunir en lui seul toutes les caractéristiques de cette génération: cosmopolitisme, dilettantisme, inquiétude religieuse, scepticisme, activité cérébrale excessive, névrose, néo-bouddhisme. Edouard Rod disait de lui dans son article (Le Parlement, 19 mai 1882) sur Les Aveux que cet homme de la fin du siècle semblait porter en lui "les lassitudes de tant de bouleversements inutiles" et qu'"imbu de la mélancolie byronienne et du dogmatisme désespéré de Schopenhauer", il semblait dégoûté même des choses qu'il ne connaissait pas. Dans ses essais et articles c'est toujours, en fin de compte, sa propre vision des choses qui transperce; il recherche chez tous les écrivains qu'il analyse les échos de son propre moi, les reflets de sa propre façon de goûter le monde et la vie. Son étude de la psychologie contemporaine est bien l'étude de sa propre sensibilité.

Bourget, romancier pessimiste

De même, dans ses romans, c'est toujours le même personnage qu'il met en scène: le jeune homme cultivé, de milieu aisé, chez qui l'abus de l'analyse a miné la vigueur morale et sapé l'énergie. C'est toujours Bourget lui-même qui est le héros de ses romans.

(1) Pour l'analyse de cet article de Bourget, voir supra, p. 121 et pp. 254-256.

(2) Voir le livre de M. Mansuy, op.cit., p. 312.

Le personnage principal de son premier roman L'Irréparable pourtant, écrit à Oxford en 1883, est une femme, Noémie Hurtrel, mais c'est bien une femme "fin de siècle". Ayant cessé dès l'âge de quinze ans de pratiquer ses devoirs religieux, à la suite de "doutes philosophiques" (1), elle ne vit que par l'imagination. Cosmopolite, elle connaît plusieurs langues, plusieurs pays, plusieurs littératures. Elle connaît même, grâce à l'une de ses gouvernantes, qui était la fille d'un professeur de Bonn, quelques philosophes allemands. Sa véritable personnalité est complètement déformée par ses lectures:

Elle avait souligné de la pointe du crayon d'or qu'elle portait à l'extrémité d'une chaîne qui faisait bracelet autour de son poignet, un certain nombre de phrases de Schopenhauer et de Darwin, d'Herbert Spencer et de Hartmann (2).

Elle finit par se réveiller cependant du songe où elle vivait et éprouve même le besoin d'aimer. Hélas! le premier homme dont elle s'éprend est un préraphaélite anglais du cénacle de Rossetti, Sir Richard Wadham, dont les oeuvres sont d'une idéalité surprenante, mais qui, comme tous les hommes de cette génération, est incapable d'aimer, l'existence cérébrale ayant tari en lui les sources de la passion. Il n'aime en Noémie qu'une incarnation féminine de ses idées. L'issue en est, cela s'entend, tragique.

Dans Cruelle énigme, composée en 1884 à Londres, publiée à Paris en 1885, nous retrouvons le jeune homme mélancolique "fin de siècle", d'une sensibilité malade et incapable d'aimer. Nous y trouvons également un certain anti-féminisme et une certaine méfiance des pièges de l'amour.

Mais c'est surtout dans Un Crime d'amour, rédigé entre 1885 et 1886 et publié en 1886, que Bourget nous décrit, à travers le personnage d'Armand de Querne, l'homme moderne en possession de ce redoutable don de

(1) L'Irréparable, 4^e éd., Paris, Lemerre, 1885, p. 24.

(2) Ibid., p. 22.

s'analyser sans arrêt, de disséquer son âme. En effet, Bourget déclare avoir dit le plus sûrement, dans ce roman, ce qu'il pensait sur quelques problèmes essentiels de la vie morale de son temps (1).

De Querne passe son temps donc à analyser les motifs de ses actes et à décomposer sa propre personne. Il fait la cour à une femme, non parce qu'il l'aime - celui qui s'analyse à ce point ne saurait aimer - mais parce qu'il s'ennuie. Il reconnaît d'ailleurs parfaitement son mal. Il retrace dans son journal sa chute dans le pessimisme et dans le nihilisme et s'effraie de son aridité morale. Il sait que l'analyse est meurtrière, qu'elle lui enlève la possibilité de sentir jamais pleinement quoi que ce soit et qu'elle lui donne l'obsession de la mort:

Pourquoi, à table, entre deux verres de vin fin et des épaules nues, l'image du tombeau me vient-elle sans cesse, et l'insoluble question sur le sens de cette farce meurtrière qu'est la nature, le monde, la vie? (2)

Il se rend compte, avec Schopenhauer, que l'amour n'est qu'un "rêve absurde que la civilisation vient greffer sur le simple besoin de l'accouplement" (3).

Comme chez Bourget lui-même, des lectures entreprises trop jeune et une activité intellectuelle précoce ont détaché Armand de la vie, comme elles l'ont détaché de la religion. Il garde pourtant une nostalgie profonde de la foi de son enfance. Au lieu de se passionner pour la politique ou pour l'oeuvre de reconstruction de la patrie après 1870-1871, il ne fait que lire des livres d'une "desséchante analyse" comme Les Liaisons dangereuses et Adolphe ou des moralistes "d'une misanthropie aiguë" comme Chamfort (4). Sa sécheresse d'âme provient de ce que "l'émotion

-
- (1) Voir P. Bourget, Oeuvres complètes: Romans, vol. I, Paris, Plon, 1900, p. 131.
(2) Ibid., pp. 161-162.
(3) Ibid., p. 162.
(4) Voir ibid., p. 164.

traversait toujours le cerveau avant d'arriver au coeur" (1). Il fallait qu'il se donnât des raisons pour sentir de telle ou telle manière, d'où son inaptitude à aimer. Il dénonce l'esprit scientifique, s'apercevant de l'abîme d'inconnaissable que la science laisse au fond de toute pensée et de toute existence. En résumé, Armand de Querne est le type même du jeune pessimiste "fin de siècle". Ses "crises de paralysie intime à force d'analyse", il les appelait ses "périodes d'Hamletisme" (2).

Le thème d'Hamlet dans les lettres de cette époque

Il est intéressant de remarquer, à cet endroit, que le personnage littéraire qui incarne le mieux les souffrances et les incertitudes de l'homme "fin de siècle", c'est précisément Hamlet, et il n'est pas étonnant que le thème d'Hamlet revienne fréquemment dans la littérature de cette époque. Ce n'est pas par hasard non plus que l'Hamlet de Shakespeare fut l'une des pièces les plus jouées à Paris entre 1880 et 1890 (3). Nous allons donc nous arrêter un instant sur cet intéressant parallélisme.

De tous temps Hamlet a été pris comme le symbole de l'homme contemplatif, du rêveur, opposé à l'homme d'action que symboliseraient par exemple un Don Quichotte ou, pour rester dans le domaine du symbolisme shakespearien, un Othello. Tourguéniev, qui fut l'un des auteurs préférés de la génération de Bourget, s'est beaucoup intéressé à ces deux types humains, auxquels il consacre un essai intitulé Hamlet et Don Quichotte, publié en 1860 et où il analyse cette tragédie de la condition humaine, qui résulte du conflit en nous de ces deux principes et de l'impossibilité

(1) Ibid., p. 230.

(2) Ibid., p. 277.

(3) Voir Peter Brooks, 'The Rest is Silence: Hamlet as Decadent', dans Jules Laforgue. Essays on a Poet's Life and Work, édités par Warren Ramsey, Southern Illinois University Press, 1969.

de leur coexistence en un seul être. L'homme contemplatif part toujours de lui-même et voit tout à travers son propre moi. La pensée analytique opère dans l'homme une fission intérieure, qui lui permet de vivre et en même temps de se regarder vivre, bref d'être son propre critique. De ce dualisme résulte une atrophie de la volonté et une impuissance à agir (1).

Schopenhauer lui-même, qui était à partir des années '60 le philosophe préféré de Tourguéniev, avait dénoncé la pensée discursive, par laquelle il est impossible d'arriver à la vraie connaissance des choses et qui ne peut conduire par conséquent qu'au nihilisme. Il s'est prononcé, au contraire, en faveur de la connaissance intuitive. Don Quichotte symbolise cette connaissance intuitive. Il incarne l'enthousiasme, l'amour, le sacrifice de soi, l'action. Il a la foi et il agit sans regret. Il représente la vraie vie, la volonté puissante. Il trouve le salut dans l'action. Et pourtant ce sont les Hamlets du monde que les hommes ont tendance à plaindre, car ce sont eux qui souffrent. Nietzsche disait en 1871 dans La Naissance de la tragédie que les hommes comme Hamlet ont entr'aperçu l'essence des choses et, par la suite, n'ont que dégoût pour l'action, qui ne peut rien changer à cette immuable essence. La connaissance tue l'action, car il faut, si l'homme doit agir, que ses yeux se voilent d'un bandeau d'illusion (2). Tourguéniev ressentait plus de sympathie pour les Hamlets, tout en reconnaissant la supériorité des hommes d'action. Mais il reconnaît aussi, comme Schopenhauer, que pour éviter la souffrance il suffit d'écarter la pensée intellectuelle. N'est-ce pas aussi la conclusion de Tolstoï, pour qui le bonheur se trouve dans la foi simple des masses et dans l'abandon des aspirations intellectuelles?

(1) Voir l'article déjà cité de M. A. Walicki, 'Turgenev and Schopenhauer'.

(2) Voir F. Nietzsche, La Naissance de la tragédie (1870), Paris, Bibliothèque Médiations, 1964, p. 52.

C'est aussi la conclusion, malgré l'invraisemblance de la conversion soudaine d'Armand de Querne à la religion de la souffrance humaine, d'Un Crime d'amour. Hamlet souffre parce qu'il pense trop. De même, les pessimistes de la fin du dix-neuvième siècle, dont les héros de Paul Bourget sont de parfaits représentants, ce sont des Hamlets atteints, eux aussi, de cette maladie de la volonté, qui est la conséquence inévitable d'un esprit d'analyse trop développé au détriment du sentiment et de l'émotion, qui sont les vraies sources de l'action.

Dans André Cornélis (1887) Bourget exploite à fond ce parallélisme entre Hamlet, entre ce "seigneur latent qui ne peut devenir", comme l'appelait Mallarmé (1), et l'homme moderne. Il y suit point par point, dans les situations et dans le drame du héros, en substituant au prince de Danemark un jeune Parisien de 1885, le développement de la pièce de Shakespeare.

Le héros, André Cornélis, est obsédé par le devoir qui lui incombe de venger le meurtre de son père par celui qui est devenu son beau-père. Mais la vengeance reste à l'état de projet. Il manque à Cornélis la volonté puissante qui l'aurait poussé à l'action. Au contraire, d'une sensibilité frémissante, il n'est pas à la hauteur de cette tâche. Au lieu de tuer son beau-père, son champ d'action se limite à l'étude minutieuse du caractère de celui-ci, à "l'anatomie de son être moral" (2). C'est là la seule action dont il est capable, et de cette action-là il abuse; il est toujours à la veille d'une décision qui recule de jour en jour. Rongé par le remords, il ne cesse, tout au long du roman, d'analyser tous les éléments de la situation, et, bien entendu, de s'analyser lui-même avec une persistance implacable.

(1) S. Mallarmé, Oeuvres complètes, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 300. Voir aussi Charles Chassé, 'Le thème de Hamlet chez Mallarmé', dans Autour du symbolisme, études réunies par P.-G. Castex, Paris, Corti, 1955 (Revue des sciences humaines, Fasc. 77 et 78, janvier-juin 1955).

(2) André Cornélis, dans Romans, vol. I, p. 428.

Conscient de ses faiblesses, il s'accuse sans arrêt: "Ne suis-je donc rien qu'un civilisé, se demande-t-il, un misérable et impuissant rêveur, qui voudrait bien agir, mais qui n'ose pas se tacher les mains à l'action?"

(1). Et quand l'acte est enfin accompli, il est loin d'être soulagé. Sa sensibilité l'étouffe; son acte lui paraît inutile, car c'est le beau-père que sa mère aimait réellement, en dépit de tout.

André Cornélis, pour devenir aussi vacillant, aussi faible et aussi malade d'analyse, a suivi le même développement que les autres héros de Bourget, que Bourget lui-même et que presque tous les jeunes gens de 1880. Dès le lycée, il était devenu sceptique et misanthrope. Avec ses camarades il avait joué à "l'athéisme désespéré" (2). Mais la toute première phrase du roman nous apprend combien il regrette la foi de sa jeunesse:

Combien j'ai souhaité de fois être encore celui
qui entrait dans la chapelle vers les cinq heures
du soir, cette vide et froide chapelle du collège ... (3)

Le thème d'Hamlet, Bourget l'avait déjà abordé dans son essai sur Amiel (1885), en qui il voyait une sorte d'Hamlet maladif, un "raté", un rêveur faible et vaincu, hésitant, morbide, écrasé par la vie réelle, incapable de se concentrer sur une action quelconque. Combien auraient pitié de cet Hamlet moderne qui ne sait pas agir Othello ou le roi Lear, chez qui toute pensée se résout en acte et qui n'hésite pas à tuer l'un sa femme, l'autre sa fille, sur un simple soupçon. C'est que leur machine nerveuse à eux ignore les complications d'un Hamlet. Chez eux le brusque passage de l'idée au fait, nous dit Bourget, s'accomplit trop vite pour qu'ils aient jamais pu temporiser. Ils n'ont pas le temps de souffrir. Hamlet, au contraire, c'est le temporisateur éternel, chez qui c'est le

(1) Ibid., p. 472.

(2) Ibid., p. 332.

(3) Ibid., p. 297.

fait qui devient l'occasion d'une idée, car, derrière le décor changeant de la vie, il cherche "les causes profondes, l'inconnaissable principe, l'obscur abîme de mystère et de silence qui se dissimule dans tout être et dans toute chose" (1). Les Hamlets du monde, ce sont ceux qui, comme Amiel, tiennent leur journal intime. Le seul but d'Amiel, de cet Hamlet du dix-neuvième siècle, c'est l'analyse de son propre moi, la recherche acharnée de la vérité. Il connaît les causes de son mal; il sait l'impossibilité où se trouve l'homme de jamais connaître l'absolu. Comment, dans de telles conditions, ne pas aboutir à une mélancolie inguérissable, à mesure que l'on se rend compte de l'universelle illusion, de l'écoulement sans fin du monde et de son propre moi? Pourquoi prolonger cette vanité douloureuse, cette comédie dénuée de sens qu'est la vie?

Il serait intéressant d'étudier le thème d'Hamlet à travers toute la littérature française du dix-neuvième siècle. Les romantiques dont Hamlet était aussi le héros préféré, avaient vu en lui surtout le rêveur, l'homme qui souffre, au degré le plus aigu, de la disproportion existant entre son rêve et la réalité. Les hommes de 1880 voyaient en lui l'analyste, chez qui la volonté et l'action sont paralysées par la pensée et qui souffre d'une critique de soi trop développée. C'est l'homme à la sensibilité malade, c'est André Cornélis, c'est Amiel.

C'est également l'Hamlet de Jules Laforgue, qui souffre, lui aussi, de ce que l'action est incompatible avec sa nature d'artiste. Son acte projeté est précédé d'une longue et pénible préparation. Il commence, par exemple, comme prélude à son acte, par tuer un canari, mais sa sensibilité est telle qu'il est consumé par le remords. Il songe même à s'assassiner lui-même en expiation. Même physiquement, c'est un être efféminé: il a "une longue tête enfantine", "deux mignonnes oreilles de jeune fille",

(1) EPC, vol. II, p. 288.

"deux yeux bleu-gris (...) réchauffés par les insomnies" et "romanesquement timides"; quant au menton, il n'est "guère proéminent! guère volontaire, non plus" (1).

Laforgue fait ressortir aussi l'analogie entre la paralysie d'Hamlet et le marais où il vit, stagnant et vaseux. En outre, Hamlet s'ennuie; il a besoin, pour vivre, de la présence autour de lui d'une troupe de comédiens. L'homme d'action de cette version laforguienne d'Hamlet, c'est Laërtes, qui aurait mérité plus qu'Hamlet, nous déclare ironiquement l'auteur, d'être le héros de cette narration. Il finit par tuer Hamlet, qui rend ainsi "son âme hamlétique à la nature inamovible" (2):

Un Hamlet de moins; la race n'en est pas perdue,
qu'on se le dise! (3)

Il s'enfuyait d'ailleurs avec une femme au lieu de remplir son devoir, et c'est le tombeau d'une autre femme, Ophélie, non celui de son père, qu'il allait visiter lorsqu'il fut frappé par Laërtes.

L'ironie subtile de Laforgue fait bien ressortir, dans cette nouvelle, les transformations qu'a subies l'image d'Hamlet dans l'esprit de l'homme "fin de siècle". Hamlet est devenu le symbole de l'hypertrophie de la pensée, de l'abus de l'analyse, qui tue toute spontanéité, de la stérilité et des souffrances qui naissent, chez l'homme, d'un tel affaiblissement de l'énergie et de l'activité créatrice.

Nouvelle évolution de Bourget

Dans la célèbre préface de son roman Le Disciple (1889), Bourget

(1) Jules Laforgue, Moralités légendaires, édition des Oeuvres complètes, Paris, Mercure de France, 1902, p. 41.

(2) Ibid., p. 71.

(3) Ibid., p. 72.

fait le portrait des deux types de jeunes gens, dont il constate l'existence à l'époque où il écrit: d'une part, le jouisseur sans âme, voué à la recherche du plaisir, au culte de l'argent; et, d'autre part, le nihiliste délicat et cosmopolite, le dilettante qui, à vingt-cinq ans, a fait le tour de toutes les idées et dont l'esprit critique, précocement éveillé, a compris les résultats derniers des plus subtils philosophes de cet âge, le sceptique qui ne croira jamais à quoi que ce soit, sauf au jeu de son esprit, qu'il a transformé en "un outil de perversité élégante" (1), le condamnant ainsi à une sécheresse affreuse. Bourget, qui lui-même en 1889 s'éloigne de plus en plus de l'intellectualisme excessif et néfaste de ses premiers jours, met la jeunesse en garde contre ces deux extrêmes également nocifs. Il leur recommande, au contraire, l'amour, et par amour il entend surtout cet amour pur du christianisme primitif, cet amour de l'humanité souffrante, cette pitié universelle que lui ont appris Schopenhauer et le bouddhisme, qu'il avait tant admiré chez Tourguéniev et qu'il admire aussi dans les romans de George Eliot, chez qui l'imagination du coeur empêche le pessimisme de se dégrader en misanthropie (2).

C'est sur cette morale de la pitié que s'était terminé, déjà en 1886, rappelons-le, Un Crime d'amour. Chez le héros de ce roman, chez ce critique implacable de lui-même et d'autrui, la compassion avait fini par naître. Armand y trouve le moyen de racheter son "crime d'amour"; il y trouve le principe de son salut; il comprend enfin qu'aimer c'est d'abord avoir pitié, et il trouve sa raison de vivre dans cette religion de la souffrance humaine. Fin factice et invraisemblable, si jamais il en fut, du point de vue esthétique, et où l'influence de Dostoïewski se fait trop vivement sentir, mais elle montre néanmoins les transformations futures qui se

(1) Le Disciple, Paris, Lemerre, 1889, p. IX.

(2) Voir l'article de 1885 sur George Sand, repris dans Etudes et Portraits, p. 136.

préparent déjà dans la pensée de Bourget et elle annonce déjà son évolution vers cette sorte de néo-christianisme tolstoïen, où il aboutira au terme de tant d'inquiétudes et qui sera, chez lui comme chez beaucoup de ses contemporains, l'instrument d'une régénération morale (1). Ici encore, nous le verrons, Bourget est le représentant fidèle de sa génération, de ce renouveau de vie spirituelle, qu'il a été l'un des premiers à prévoir.

Malgré l'abus de l'esprit analytique dont il était coupable, Bourget n'est jamais arrivé à l'inaction. Quelle que soit la valeur de son oeuvre, il fut l'un des écrivains les plus énergiques et les plus féconds de la fin du dix-neuvième siècle. Il a su dominer sa névrose et maîtriser son pessimisme. N'avait-il pas admiré en Stendhal - et cela dès 1882, au moment où il semblait de plus en plus dans le pessimisme - la faculté d'opposer aux malaises du doute la virile énergie de l'homme qui voit l'abîme noir de la destinée, qui ne sait pas ce que cet abîme lui cache et qui n'a pas peur? (2)

Dans son article de 1888 sur le premier roman de Barrès Sous l'oeil des Barbares, Bourget déclare à nouveau que le salut se trouve dans l'action, qui ramène l'homme à la vie réelle et aux sentiments réels. C'est dans l'action que "les mélancolies desséchées s'évanouissent", que "le coeur renaît en nous, vivace et jeune, comme la volonté" (3).

Et lorsqu'il sera reçu à l'Académie en 1895, où il prendra le siège de Maxime Du Camp, ces idées feront le sujet de son discours de réception et de son hommage à son prédécesseur. Du Camp, en effet, après avoir été un authentique "enfant du siècle", après avoir subi, comme les amis de Bourget, l'influence nocive de lectures précoces, qui avaient engendré en

(1) Voir dernier chapitre de cette thèse.

(2) Voir EPC, vol. I, p. 330.

(3) Ibid., vol. II, p. 253.

lui, au contact de la réalité, d'une société industrielle si différente du monde idéal des livres, une tristesse noire, après avoir passé par toutes les révoltes, par toutes les défaillances de la volonté, se trouva guéri le jour où il sut maîtriser son nihilisme et le dépasser. Bourget cherche à relever la valeur d'enseignement moral qui se dégage du spectacle de cette existence intellectuelle, commencée sur une telle anxiété, "achevée sur une lumineuse pacification" (1).

On ne lit plus de nos jours ni les essais ni les romans de Paul Bourget, et pourtant au moment où ils ont paru ils eurent un retentissement énorme et exercèrent sur les jeunes écrivains une action profonde. Pour l'étudiant de la sensibilité et de l'état d'âme de toute cette époque, du malaise dont elle souffrait, son oeuvre reste d'une utilité incomparable. Comme il le fait remarquer lui-même, citant les paroles de Taine, dans la préface de l'édition définitive (1900) de ses romans, la distance entre le roman et la critique n'est plus très grande: "L'un et l'autre sont maintenant une grande enquête sur l'homme, sur toutes les variétés, toutes les situations, toutes les floraisons, toutes les dégénérescences de la nature humaine" (2).

De ce principe dépend toute la valeur de l'oeuvre de Paul Bourget. Il constitue un manuel précieux sur cette époque d'effondrement religieux et métaphysique, où, au dire de Bourget lui-même, "d'innombrables doctrines jonchent le sol" (3) et où le scepticisme et le doute naissent de cette multiplicité des points de vue, de cette anarchie intellectuelle, alimentée par tant d'influences étrangères.

(1) Discours de réception à l'Académie française, prononcé le 13 juin 1895, Paris, Lemerre, 1895, p. 4.

(2) Romans, vol. I, p. V.

(3) EPC, vol. I, p. 215.

Edouard Rod

Comme Bourget dans ses Essais de psychologie contemporaine, Edouard Rod dans les trois volumes que constituent ses Idées morales du temps présent (1891), ses Etudes sur le XIX^e siècle (1888) et ses Nouvelles études sur le XIX^e siècle (1899), presque tous des essais qui ont déjà paru dans les revues et journaux de la période qui est le sujet de notre étude, cherche à donner de son époque et de la littérature en particulier, une vue d'ensemble, surtout à travers les influences étrangères qu'elle a subies. Il y dresse le bilan des idées qui ont dominé la scène littéraire entre 1880 et 1890. Alors que Bourget avait écrit ses Essais pendant une période de véritable fermentation pessimiste, Rod a réuni les siens à un moment où la mode a baissé. Ce recul lui permet d'être plus objectif et plus clairvoyant. Il ne s'agit plus de défendre une cause, mais de faire le diagnostic moral d'une génération.

De loin le plus important des trois recueils d'essais est celui que Rod publie en 1891 sous le titre Les Idées morales du temps présent, et où il passe en revue les opinions que les guides de la pensée française pendant cette période, quelle que soit la forme de leurs écrits, professent sur les problèmes essentiels de la morale. Et dans cette galerie des maîtres à penser de sa génération, Rod a cru devoir admettre deux étrangers: Léon Tolstoï et Arthur Schopenhauer, "en raison de l'influence considérable qu'ils ont exercée sur le mouvement des esprits" (1). Dans ces études, Rod s'est abstenu, dit-il, de parler des philosophes et des moralistes de profession, car ceux-ci ont rarement sur le public une action directe. Pourquoi donc inclure Schopenhauer? La réponse de Rod est intéressante, car elle nous fournit un témoignage de plus de la "popularité" acquise par la

(1) Les Idées morales du temps présent, p. II.

pensée du philosophe en France. Rod nous apprend, en effet, que Schopenhauer a été considéré beaucoup plus comme un écrivain que comme un philosophe (1).

Rod s'appliquera notamment, dans ces études, à tracer les sources de ce qu'il appelle "le courant négatif" qui a commencé à envahir les lettres françaises vers 1850 et qui n'a cessé de s'accroître pendant plus de trente ans. A l'origine de ce courant négatif Rod place Ernest Renan, mais à cette influence de Renan sont venus s'ajouter deux autres courants: "le courant pessimiste, issu plus ou moins directement de Schopenhauer, et le courant naturaliste, que représente M. Emile Zola" (2).

Quelles sont les conclusions de Rod sur la première de ces deux influences, sur l'apport précis des idées de Schopenhauer dans la génération, à laquelle Rod appartenait lui-même? Pendant cette période de cosmopolitisme, dit Rod, quelques écrivains étrangers, introduits en France par des comptes rendus, par des imitations et par des traductions, ont exercé sur la pensée française une action égale à celle qu'ils ont exercée dans leur pays natal. Certains ont été même, en France, "l'objet de véritables engouements" (3). Et c'est, entre tous, le cas d'Arthur Schopenhauer, dont le nom est devenu "presque populaire":

Il a été accepté comme un guide, comme une sorte de directeur de conscience, par une jeunesse désabusée et triste, qui a pris pour refrains habituels ses plus lugubres aphorismes, qui s'est appropriée (sic) ses habituels paradoxes (4).

Mais la plupart de ces jeunes schopenhauériens, ajoute Rod, ne jugeaient Schopenhauer que par ses boutades:

(1) Voir ibid., p. II.

(2) Ibid., pp. IV - V.

(3) Ibid., p. 43.

(4) Ibid., p. 44.

Sa philosophie, qu'il aime à proclamer si bien coordonnée dans toutes ses parties qu'on n'en peut comprendre un fragment sans avoir tout ce qui le précède dans la mémoire, leur demeurerait inconnue (1).

Voilà encore un témoignage du niveau peu profond auquel Schopenhauer était entré dans la plupart des esprits.

Il y eut, à vrai dire, continue Rod, deux Schopenhauer, le vrai, l'auteur du Monde comme volonté et comme représentation et le faux, "tronqué, dénaturé, dont on faisait un oracle ou un épouvantail" (2). Et c'est ce faux Schopenhauer dont Rod, avec regret, va entreprendre l'étude, car c'est en lui, hélas! - et combien de fois nous avons tenu à le répéter au cours de notre thèse! - que s'est incarné tout un courant d'idées. Peu de lecteurs ont vu autre chose dans le pessimisme schopenhauérien qu'"une doctrine d'aveugle découragement" (3). Au contraire, - et ici Rod rejoint les opinions d'un Brunetière, d'un Bourdeau ou d'un Bourget, qui ont vu ce qu'il y avait de noble dans le pessimisme de Schopenhauer - "dégagé des boutades qui l'exagèrent et malgré l'amertume de ses observations, il laisse une porte ouverte à la pratique du bien" (4).

Malheureusement, Schopenhauer a été adopté surtout par des écrivains mécontents de leur sort, par des artistes déçus et exaspérés et par "tous les déclassés qui pullulent dans la société contemporaine". Ceux-ci ont trouvé en Schopenhauer le philosophe qui leur fournissait "des formules à leurs plaintes", l'auteur d'un système "qui transformait leurs désillusions en lois métaphysiques, qui leur montrait, répandue par tout le monde, la même misère dont ils sentaient les douloureux aiguillons, qui les consolait de leurs vains désirs en leur répétant qu'ils n'auraient pu les satisfaire

(1) Ibid., p. 45.

(2) Ibid., p. 45.

(3) Ibid., p. 64.

(4) Ibid., p. 64.

qu'au prix d'une satiété fastidieuse" (1). Ils acceptèrent la doctrine de Schopenhauer et en exagérèrent la misanthropie latente. En soi, la doctrine de Schopenhauer est "saine et forte" (2), fondée sur des bases métaphysiques solides, mais ce sont les exagérations et les déformations qui en ont fait la renommée en France et qui aussi l'ont perdue. Rod vient ainsi ajouter du poids à notre argument, selon lequel ce seraient les excès où avait abouti la mode du schopenhauérisme qui lui auraient finalement porté un coup mortel.

L'article de Rod sur l'influence de Schopenhauer en France avait déjà paru dans la Revue bleue du 29 novembre 1890.

Qui est donc cet Edouard Rod qui prétend écrire une étude morale de son époque et des influences étrangères qu'elle a subies, qui voit en Schopenhauer le guide par excellence de la jeunesse pessimiste et qui vient ainsi renforcer les conclusions que nous avons déjà tirées sur la mode du pessimisme schopenhauérien en France pendant les années '80? Son témoignage est d'autant plus précieux qu'il fit lui-même partie de cette jeunesse pessimiste, mais se targuait d'être, à la différence de la plupart des jeunes, qui n'étaient pessimistes que par dilettantisme et par snobisme, un vrai pessimiste de tempérament, un peu à la manière de son compatriote Amiel.

Rod était effectivement Suisse, mais il vivait à Paris pendant "les années folles" du pessimisme (3). Avant de venir à Paris, il avait fait des études à Lausanne, où il a pu être initié par son maître Charles Secrétan à la pensée de Schopenhauer et de Hartmann, ainsi que dans les universités allemandes de Bonn et de Berlin. Mme. Cécile Delhorbe, auteur

(1) Ibid., p. 67.

(2) Ibid., p. 297.

(3) Voir Charles Beuchat, Edouard Rod et le cosmopolitisme, Paris, Jouve, 1930, et la thèse de M. Michael Lerner, Université de Nottingham, sur Edouard Rod, laquelle a paru après la rédaction de notre étude.

d'un livre sur Rod et qui a eu accès à des inédits de l'écrivain (1), nous apprend que c'est surtout pendant son séjour en Allemagne, à Bonn en particulier, qu'il s'intéressa à Schopenhauer. A Berlin, il se passionna pour Wagner.

Il n'arrive à Paris qu'en 1878, donc à l'âge de vingt et un ans. A Paris, sa première passion est pour le naturalisme, mais cette "passion" est sans doute dictée par son désir de se faire connaître dans les milieux littéraires parisiens, où le naturalisme était la doctrine régnante et où Rod put faire la connaissance d'Emile Zola, grâce à qui il fit ses premiers pas dans le journalisme. Le naturalisme, malgré son utilité certaine, que Rod soulignera dans sa réponse à l'Enquête de Jules Huret en 1891, à un moment où il s'en est bien éloigné, ne fut jamais en accord avec ses convictions profondes, comme il l'avouera dans l'importante préface de son roman Les Trois coeurs, écrite à Genève en 1889. Le naturalisme ne fut qu'une étape dans l'évolution de la littérature, une étape qui représentait l'expression littéraire du mouvement positiviste et matérialiste, contre lequel on commence déjà à réagir. Si Rod est devenu naturaliste, c'est que presque tous les jeunes d'alors l'ont été. Mais comme la plupart de ses amis qui ont débuté dans le naturalisme, il n'a jamais été naturaliste de tempérament:

Il faut dire qu'il devait se développer en nous des besoins que le naturalisme ne pouvait satisfaire: il était, de son essence, satisfait de lui-même, très limité, matérialiste, curieux des moeurs plus que des caractères, des choses plus que des âmes; nous étions - et nous devions le devenir de plus en plus - des esprits inquiets, épris d'infini, idéalistes, peu attentifs aux moeurs et qui, dans les choses, retrouvions toujours l'homme (2).

(1) Cécile Delhorbe, Edouard Rod d'après des documents inédits, Paris, Attinger, 1938.

(2) Les Trois coeurs, Paris, Perrin, 1890, pp. 5-6.

Une réaction se préparait donc, et elle se manifeste chez Rod surtout après la publication, en 1880, du Roman expérimental de Zola (1); elle était due en partie à des influences étrangères. Ces influences étrangères ont souvent éclairé les hommes de sa génération sur eux-mêmes, dit Rod dans cette même préface aux Trois coeurs. Ce fut d'abord, prétend-il, l'influence de Wagner, mais ce fut surtout l'influence du pessimisme de Schopenhauer, "si clairvoyant, si habile à découvrir des dissonances entre l'homme et la nature et ces contradictions du coeur et de la pensée dont la fréquence est inconciliable avec toute sorte de systèmes" (2).

Rod s'éloigne donc de plus en plus du naturalisme, dont la minutie et l'inutilité des descriptions le dégoûtent et le poussent vers un art, qui sera désormais l'étude de l'être intime et des problèmes de morale, que le naturalisme avait trop négligés, vers un art qu'il veut "intuitif", où l'observation extérieure des naturalistes serait remplacée par l'observation intérieure, et où cette observation intérieure aurait pour objet non la connaissance du moi, mais la connaissance des autres; elle s'évertuerait à pénétrer, à travers le microcosme qu'est le moi individuel, l'être intime de l'humanité tout entière, "parce qu'en soi, dit Rod, quoi qu'on dise, se réfléchit le monde" (3).

Même pendant sa période naturaliste Rod était essentiellement pessimiste, et son pessimisme s'accroîtra de plus en plus au cours des années '80. Son développement suit à peu près les mêmes lignes que celui de Paul Bourget, avec qui il travaillait d'ailleurs au Parlement. Déjà dans ses romans naturalistes, Rod avait cité, à plusieurs reprises, les idées de Schopenhauer sur l'amour sexuel et sur la vanité universelle (4). Nous verrons

(1) Voir ibid., pp. 12-13.

(2) Ibid., p. 9.

(3) Ibid., p. 21.

(4) Voir, par exemple, Parmyre Veulard (1881), Côte à côte (1882) et La femme d'Henri Vanneau (1884).

d'ailleurs, dans ce chapitre, que la plupart des ouvrages des romanciers naturalistes furent profondément pessimistes. Une doctrine qui enseigne le déterminisme écrasant et absolu de la nature et l'esclavage de l'homme, qui, tout comme l'animal, en est la victime impuissante, pourrait difficilement prédisposer ses adeptes à l'optimisme.

Mais ce qui dégoûte Rod dans le naturalisme, c'est surtout sa conception terre à terre et étroite de l'homme et de la vie. En s'en détournant, il se rapprochera à nouveau de Schopenhauer et de Wagner, mais il se tournera aussi vers d'autres horizons. Comme la plupart des hommes de sa génération, Rod fut bientôt acquis au cosmopolitisme. Lorsqu'il rentre au journal Le Parlement, il est chargé de la rubrique de littérature italienne. Il fait la connaissance, par exemple, de l'oeuvre de Leopardi, dont il dira, dans un article qui sera repris dans ses Etudes sur le XIX^e siècle, que le mélange de lâcheté physique et d'héroïsme moral qui caractérise son pessimisme donne à sa théorie de l'Infelicità plus d'humanité et d'élévation que n'en ont, d'après Rod, les autres doctrines pessimistes, "celles de Schopenhauer, que gâte une misanthropie haineuse, et de M. de Hartmann, trop préoccupées de leurs résultats pratiques" (1). Comme Bourget, Rod fut attiré par la poésie anglaise, notamment par l'idéalisme des préraphaélites, à qui il consacra des articles, ainsi que par le roman russe, qui commençait à pénétrer en France. Il fut parmi ceux qui connurent personnellement Tourguéniev.

Plus tard dans un article de la revue Cosmopolis sur le mouvement des idées en France, Rod parlera du cosmopolitisme comme de l'un des ressorts déterminants de la littérature de cette fin de siècle:

On ne saurait expliquer l'esprit littéraire de la France actuelle sans rappeler avec quelle ardeur il s'est ouvert depuis dix ans aux influences

(1) Etudes sur le XIX^e siècle, Paris, Perrin, 1888, p. 32.

internationales. C'est là un fait récent, bien que lentement préparé (1).

Parmi les influences les plus marquantes, Rod cite, pour l'Allemagne, Goethe et Schopenhauer, pour l'Angleterre, ses poètes et, pour la Russie, ses romanciers.

Ce cosmopolitisme, qui mettait à la disposition de Rod tant de doctrines, la plupart peu optimistes, ne pouvait que renforcer ses tendances pessimistes. Dès 1882 il avait analysé l'esprit pessimiste et cosmopolite dans son article du Parlement sur Les Aveux de Paul Bourget (2). Mais tout en reconnaissant que le pessimisme se répand de plus en plus, Rod ne s'y dit pas encore pessimiste lui-même et reproche même à ceux qui constatent le néant de tout d'y trouver un certain plaisir. La conclusion de cet article sur Bourget est intéressant, voire même ironique. Pour Rod ce recueil de poésies est "l'oeuvre d'un cosmopolite malade", d'un homme qui, pour sentir comme il sent, a dû subir de nombreuses influences étrangères. C'est justement l'évolution que va suivre Rod lui-même à partir du moment où il se séparera définitivement du naturalisme, et dès avant cette rupture. Et comme s'il prévoyait son propre développement, sentant sans doute déjà en lui les mêmes symptômes qu'il décèle chez Bourget, Rod reconnaît que cette nervosité qui se montre dans les vers de ce "cosmopolite malade" représente tout le courant du siècle: la décadence d'une civilisation est un principe même de l'histoire, et rien n'empêche une société, arrivée à un tel stade de son évolution, de donner naissance à de grands artistes.

Quelques mois plus tard, le 23 septembre 1882, également dans Le Parlement, Rod publie un article sur Schopenhauer ou plutôt sur un article

(1) 'Le Mouvement des Idées en France', 2^e article, Cosmopolis, février 1896.

(2) Voir supra, pp. 247 et 270.

allemand, qui avait paru dans la Deutsche Rundschau sur le philosophe allemand. Cet article de Rod a été inspiré aussi par le nouveau succès qu'obtiennent depuis un certain temps en France les traductions du sage de Francfort. L'analyse de cet article allemand ne nous intéresse que dans la mesure où elle nous montre l'étendue des connaissances schopenhauériennes de Rod. S'il va jusqu'à commenter des articles sérieux, parus en allemand dans une revue allemande, sur le pessimisme de Schopenhauer, c'est que Rod n'est pas de ceux qui citent Schopenhauer à tous propos sans avoir jamais lu un seul mot de lui.

Une dizaine d'années plus tard Rod écrira un autre article, cette fois-ci dans Le Correspondant du 10 mars 1894, sur la correspondance entre Schopenhauer et ses disciples, qui avait été publiée à Leipzig en 1893. Ce compte rendu, qui sera repris dans les Nouveaux essais sur le XIX^e siècle, témoigne à nouveau des connaissances assez étendues de Rod. C'était également Rod qui, en 1884, reprochait à Zola d'avoir mal exposé les doctrines de Schopenhauer dans son roman La Joie de vivre (1), critique d'ailleurs absurde, car il n'était nullement dans l'intention de Zola d'y exposer la philosophie de Schopenhauer (2).

Lorsqu'au début de l'année 1885 Rod fondera avec Adrien Remacle La Revue contemporaine, dont le premier numéro paraîtra le 25 janvier, il fera, dans son message aux lecteurs, l'apologie de l'éclectisme et se proposera de rassembler dans cette nouvelle revue toutes les manifestations intellectuelles de l'époque, quelle que soit leur source. La deuxième livraison de cette revue contient un compte rendu du livre de Ribot sur Schopenhauer, dont la deuxième édition vient de paraître. Une assez large place sera accordée aussi dans cette revue cosmopolite aux préraphaélites

(1) Voir supra, pp. 261-264.

(2) Voir E. Zola, Correspondance (1872-1902), Paris, Bernouard, 1929, p. 611: lettre du 16 mars 1884 à Rod.

anglais, à Wagner et aux Russes, ainsi qu'aux pessimistes français comme Paul Bourget. Rod deviendra d'ailleurs en 1886 professeur de littérature comparée à l'Université de Genève.

Rod partagea donc toutes les passions de son époque, et une étude approfondie de son oeuvre, qu'il s'agisse de sa critique ou de ses romans, ferait ressortir comme trait commun à tous ses ouvrages, du moins de ceux qu'il composa entre 1880 et 1890, le pessimisme. Les commentateurs contemporains de son oeuvre ont souvent été hostiles et n'ont pas hésité à classer Rod, tout en reconnaissant son intelligence supérieure, parmi les pessimistes de circonstance. Et pourtant, il semble bien, à regarder de plus près cet homme, dont l'oeuvre peut rebuter par sa médiocrité et par son pédantisme, que le pessimisme lui était comme inné. Il fut certes un écrivain de deuxième ou de troisième ordre, mais son principal mérite résiderait peut-être dans le fait que, parmi tant de "charlatans" du pessimisme, il reste sincère et fidèle à lui-même. Dans la préface, écrite en 1885, de la nouvelle édition de son roman La Course à la mort Rod reproche précisément à ses contemporains d'avoir systématisé la tristesse et d'avoir voulu ériger en système ce qui n'est qu'une affaire de tempérament.

Parmi ceux qui croient à la sincérité de son pessimisme, nous citons le témoignage précieux de Gabriel Sarrazin, auteur d'un célèbre livre sur la poésie anglaise (1) et qui fut l'un des meilleurs amis de Rod, durant toute sa vie. Dans une lettre publiée par J. de Mestral-Combremont dans la préface d'un recueil de morceaux choisis d'Edouard Rod, qui paraît en 1911, Sarrazin, se rappelant son ami, au moment où celui-ci publiait en 1885, à l'âge de vingt-sept ans, La Course à la mort, dit de lui:

Schopenhauer et Wagner, d'ailleurs, bien plus que Zola, étaient ses vrais maîtres. Il parlait d'eux sans cesse. Il était pessimiste et en quelque

(1) Voir infra, p. 376.

sorte bouddhiste de naissance: tel était le fond de sa nature. Nous causions intarisiblement, le dimanche soir, au sortir du salon de madame de xxx et nous nous voyions en outre trois ou quatre fois par semaine: eh bien, il en revenait toujours aux doctrines de Schopenhauer et de Wagner, ramenant la conversation sur l'inévitable et continuelle douleur, sur la tristesse de l'existence (1).

Ce préfacier cite une lettre de Rod lui-même, écrite à l'âge de vingt-cinq ans, au moment où l'écrivain se mariait, et où il lui arrivait d'avoir des doutes sur son nouveau bonheur:

Si Schopenhauer n'était qu'un blagueur? Peut-être aussi ai-je tort de m'oublier dans la félicité, et quoique je sois heureux, peut-être que la douleur seule est vraie ... (2)

Il semble donc peu probable que le pessimisme de Rod ait été une simple formule littéraire. Il nous importe peu d'ailleurs de conclure sur cette question-là.

Ce qui est certain, c'est que son oeuvre devient de plus en plus pessimiste jusqu'à la publication en 1885 de ce célèbre roman, qui a été le sujet de tant de commentaires et où l'on a vu comme une sorte de catéchisme du pessimisme: La Course à la mort (3), qui est, en outre, son premier roman de la vie intérieure. C'est aussi un roman où l'influence de Schopenhauer est évidente. Dans le héros de ce roman Rod a fait le portrait du jeune pessimiste cosmopolite "fin de siècle", qui cherche à se distraire des souffrances de la vie en aspirant à la mort. Ce jeune homme porte en lui cette maladie de la volonté et ce besoin tyrannique de tout expliquer et de s'analyser sans répit, qui ont paralysé tant de jeunes

(1) Lettre citée dans J. de Mestral-Combremont, La Pensée d'Edouard Rod, morceaux choisis, Paris, Perrin, 1911, pp. XXIX - XXX.

(2) Ibid., p. XXII.

(3) Publié dans La Revue contemporaine à partir de janvier 1885.

gens et qui le rend incapable d'amour et de pitié et impuissant à agir et à écrire. Il existe "dans un perpétuel lendemain de fête" (1) et incarne toute la fatigue, toute la tristesse écoeurée du déclin du dix-neuvième siècle. Nous ne sommes pas d'une génération qui puisse chanter l'amour, avait dit Rod dans son article sur Les Aveux de Bourget. L'analyse stérilise le sentiment. Le héros du roman de Rod, même dans l'amour, cherche la mort, le non-être, et sa conception amère de l'amour est surtout schopenhauérienne:

... quand il n'y aura plus pour rapprocher les sexes que le banal aiguillon de la chair, - pourquoi les hommes et les femmes ne renonceraient-ils pas, d'un accord commun, à cet éclair de plaisir qui, sans même satisfaire leur désir trop complexe et trop difficile, précipite dans le gouffre de l'être un malheureux de plus? Alors, la Raison triompherait enfin de la loi de nature, de l'instinct; sa supériorité éclaterait dans le renoncement final ... (2)

Et pourtant, en attendant, la volonté de vivre est toute-puissante.

Pour tuer son ennui, le héros se jette dans l'étude et devient cosmopolite, à la mode du jour. Il passe par tous les sujets en vogue parmi les hommes de sa génération: les Hindous, Schopenhauer, Wagner ... Schopenhauer aidant, il s'applique à ériger sa tristesse en système. Du sage de Francfort il apprend que la souffrance est le principe positif de la vie humaine. Il croit un moment au pouvoir de la musique et puis, après un voyage à Bayreuth, voyage devenu obligatoire pour tout jeune cosmopolite, à l'Art. Mais il se fatigue de tout; il n'arrive pas à dissiper la lassitude et l'ennui. Il ne reste qu'à attendre la mort.

Ce roman de Rod, qui a paru à Maurice Fabre comme l'exemple le plus

(1) La Course à la mort, Paris, Frinzine, 1885, p. 17.

(2) Ibid., p. 109.

frappant du pessimisme de l'époque (1) et à Henry Bordeaux comme "le poème du pessimisme moderne" (2), est en effet comme une pathologie de l'écrivain de son temps, "être nerveux, corrompu, le plus souvent ravagé par la névrose ou par l'anémie": "Rarement à l'abri des misères de l'existence, il en subit plus douloureusement que d'autres les tracasseries et les dégoûts" (3). En s'analysant, il oublie de vivre.

Dans la préface de la seconde édition de La Course à la mort, Rod, tout en s'attaquant, ainsi que nous venons de le voir, à ceux qui érigent la mélancolie en système, à ces "pâtres de lettres" qui s'efforcent de pleurer parce que la tristesse est à la mode (4), reconnaît que son livre rentre dans le courant pessimiste, comme la plupart des oeuvres contemporaines. Il refuse d'ailleurs d'être confondu avec son personnage impuissant; il n'a cherché dans ce roman qu'à faire l'analyse d'un état d'âme plus ou moins général en 1885. Il est, en outre, de l'avis qu'entre la doctrine du pessimisme et la vie pratique il y a un abîme profond. Dans l'article sur Schopenhauer, qui sera repris dans Les Idées morales du temps présent, Rod dira aussi que "le pessimisme est une doctrine inoffensive et triste, plus spéculative que pratique, qui n'exerce qu'une médiocre influence sur la conduite de la vie" (5). Quant à l'influence de Schopenhauer sur le développement philosophique qui constitue une partie du roman, Rod, toujours dans la préface à la seconde édition, refuse de se prononcer. Ce développement, il l'a inclus dans son roman, dit-il, parce qu'il était nécessaire pour déterminer la physionomie complète de son personnage.

-
- (1) Voir son article sur 'La Course à la Mort par Edouard Rod', Le Passant, 5 juillet 1885.
 - (2) Article sur Rod, paru dans Le Correspondant du 10 février 1910, repris dans Pèlerinages littéraires, 2^e éd., Paris, Fontemoing, 1913, p. 204.
 - (3) La Course à la mort, pp. 207-208.
 - (4) Cette préface (1885) paraît dans la 2^e édition (1886) de La Course à la mort et dans toutes les éditions postérieures.
 - (5) Les Idées morales du temps présent, p. 53.

Les mêmes thèmes reviennent dans les deux romans suivants, dans Le Sens de la vie (1889), où le héros renonce à sa manie d'analyser pour se convertir, à la suite de sa lecture de Dostoïewski, à la morale de la pitié, mais trouve à la fin cette religion de la souffrance au delà de sa portée et revient à la foi chrétienne; et dans Les Trois coeurs (1891), où l'analyse de soi et l'égoïsme sont à nouveau discrédités.

Tous les romans de Rod mettent donc en scène des contemplatifs, des inactifs, des malades de la volonté, atteints tous de la névrose, dont souffrent les hommes de cette génération.

Rod, cela est certain, est bien l'homme de son époque. Cosmopolite comme Bourget et comme la plupart de ses contemporains, il subit les mêmes influences qu'eux, les plus marquantes étant celles de Schopenhauer, de Wagner et des romanciers russes. Comme eux aussi, il avait perdu la foi, sans pour autant perdre le sentiment religieux: une préoccupation absorbante des problèmes moraux de la condition humaine domine presque tous ses ouvrages. Il fut peut-être même trop moraliste et trop intellectuel pour être un grand écrivain. En effet, malgré son intelligence certaine et sa vaste culture littéraire et philosophique, Rod a échoué en tant qu'écrivain original. Comme Bourget le psychologue, Rod le moraliste est surtout un homme à influences, influences qu'il n'a jamais assimilées de façon à en tirer quelque chose à la fois de personnel et de portée universelle. Mais, ainsi que nous le constaterons dans notre étude du mouvement symboliste, ce sont le plus souvent les écrivains mineurs qui représentent le mieux l'esprit de leur époque; leurs écrits doivent être jugés comme des documents plutôt que comme des créations littéraires originales. Edouard Rod, comme Paul Bourget, est de ceux-là.

Le pessimisme du naturalisme

Nous avons déjà suggéré que le naturalisme, malgré les apparences et malgré les affirmations d'optimisme de la part de Zola, était essentiellement pessimiste quant à ses conclusions sur la condition humaine. Rod voyait même dans le naturalisme ainsi que dans la philosophie de Schopenhauer les sources principales de ce courant négatif qui a traversé la France pendant la seconde moitié du dix-neuvième siècle (1). En outre, la plupart des jeunes écrivains pessimistes ont débuté sous le signe du naturalisme. L'esprit scientifique resté d'ailleurs sur le plan de la théorie, et le naturalisme n'est qu'une méthode. Zola lui-même le reconnaît dans un article sur le naturalisme, publié dans Le Figaro du 17 janvier 1881:

Le naturalisme n'est qu'une méthode ou moins encore, une évolution. Les oeuvres restent en dehors.

Une philosophie déterministe qui nie tout absolu et tout idéal, pour laquelle le monde, tout comme dans le système de Schopenhauer, est dominé par des forces aveugles et inconscientes, pour laquelle l'humanité s'évertue et s'agite en vain, ne pouvant rien contre le train universel des choses, aboutit fatalement à un sentiment douloureux de la condition misérable de l'homme. L'instinct est tout-puissant, la vie est une lutte acharnée contre les forces hostiles de la nature. Que l'on se révolte ou que l'on jouisse des plaisirs de l'instinct, le résultat est le même: l'insatisfaction. L'homme est un animal; la fatalité écrasante de la mort pèse aussi sur lui. La seule différence c'est que l'homme est doté de la capacité de souffrir de sa misérable condition. Et il ne peut plus

(1) Voir ibid., pp. IV - V.

se tourner vers la religion, qui, jadis, le consolait.

Depuis longtemps déjà les frères Goncourt, nommés par Paul Bourget parmi les maîtres de sa génération et qui, par leur raffinement, annoncent bien l'esprit décadent, exploraient la nature humaine du point de vue des nerfs. Ils sont peut-être les prédécesseurs directs du "névrosisme" des années '80 et considéraient l'acuité des nerfs comme le signe d'un homme d'élite. On n'a qu'à parcourir leur Journal des années '60 pour retrouver de nombreuses analyses de cette nouvelle maladie des nerfs, dont hériteront nos jeunes pessimistes. Lorsque le pessimisme deviendra général, Edmond de Goncourt se plaindra du pessimisme de ses confrères naturalistes. Il écrivait en effet dans son Journal, le 20 avril 1883, à propos d'une conversation qui avait eu lieu pendant un dîner chez leur éditeur Charpentier:

On cause des jeunes. On déplore leur manque d'entrain, de gaieté, de jeunesse, et cela amène à constater la tristesse de toute la jeune génération contemporaine ... (1)

Et il attribue à Zola la réponse suivante: "C'est la faute à la science!"

En effet, la science a détruit beaucoup d'illusions et l'on peut bien adopter la méthode scientifique sans pour autant négliger ses conséquences sur le plan humain et la crise qu'elle peut provoquer dans l'âme de ses adeptes. Le pessimisme des naturalistes, d'un Émile Zola, par exemple, n'est pas un pessimisme de révoltés; c'est un pessimisme noir, presque physique, lourd et accablant; c'est un pessimisme fondé sur la conscience de l'animalité foncière de la nature humaine. Charles Morice définit assez bien cette autre race de pessimistes, mis en scène par les romanciers naturalistes:

Ils n'ont pas de rêve, pas de joie. Ils sont

(1) Goncourt, Journal, vol. VI, Paris, Charpentier, 1892, p. 255.

tristes, tristes! - d'une tristesse purement physique. Nous les suivons du regard, figures pâles, figures colorées, agitées de maladies, névroses ou chloroses, poussées par la faim, par l'ivresse, par la sensualité, unies ou séparées par la communauté ou par la différence de leurs besoins, - toutes des figures sur qui pèse la Fatalité d'un vice physique ou d'une hérédité de folie (1).

Emile Zola

Zola, dans le manuscrit inédit, que nous avons déjà cité, où il explique les ressorts psychologiques de son héros pessimiste Lazare, parle de ce débouché de l'esprit scientifique sur le néant: "le naturalisme, y écrivait-il, fait le sceptique qui croit au néant du monde, qui nie le progrès" (2).

Il nous est impossible d'étudier en détail tous les écrivains naturalistes et les aspects pessimistes de leurs ouvrages; nous n'allons donner que quelques indications très sommaires à propos des principaux représentants de ce mouvement.

Nous avons déjà analysé le roman où Zola met en scène un jeune pessimiste, qui a mal digéré les doctrines désolantes du philosophe de Francfort. Ajoutons seulement que Zola, pour les formules schopenhauériennes qu'il prête à son héros, s'était documenté en lisant les Pensées, maximes et fragments de Bourdeau, le petit livre de Ribot sur le philosophe, ainsi qu'un article qui avait paru dans la Revue philosophique en 1877 sur le livre de F. Bouillier, Du Plaisir et de la douleur (3).

(1) La Littérature de tout à l'heure, op.cit., pp. 157-158.

(2) Texte cité dans F.W.J. Hemmings, Emile Zola, 2^e éd., op.cit., p. 182. Voir aussi supra, p. 264.

(3) Voir les notes de M. Henri Mitterand dans Emile Zola, Les Rougon-Macquart, vol. III, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 1738. L'article sur la nouvelle édition du livre de Francisque Bouillier avait paru dans la Revue philosophique de septembre 1877.

Zola s'est toujours défendu de devoir quoi que ce soit à Schopenhauer, et pourtant, l'on ne peut s'empêcher de relever dans son oeuvre de nombreuses analogies avec la pensée du philosophe. Auguste Dietrich, qui a traduit les Parerga en français, a remarqué cette parenté entre l'instinct aveugle et l'animalité qui régissent la vie des personnages de Zola et les théories schopenhauériennes du vouloir-vivre tout-puissant et de l'amour, réduit à l'instinct sexuel pur, entre la force élémentaire et inconsciente qui est le fond de l'homme tel qu'il est peint par Zola, et la force vitale aveugle ou volonté, qui a pour seul but, selon Schopenhauer, la perpétuation de l'espèce. Il cite notamment, dans la préface d'une de ses traductions, des paroles, tirées du Docteur Pascal:

Tout est là. Il n'y a dans le monde pas d'autre volonté que cette force qui pousse tout à la vie, à une vie de plus en plus développée et supérieure (1).

Certes, Zola ne partage nullement les conclusions morales du philosophe allemand. En effet, sa pensée est, jusqu'à une certaine époque, essentiellement amoral, et lorsque, plus tard, il s'interrogera sur les problèmes moraux, ses conclusions seront diamétralement opposées à l'ascétisme bouddhiste prêché par Schopenhauer. Zola verra dans le travail la seule solution des problèmes de l'homme. Dans un discours prononcé en mai 1893 au banquet de l'Association générale des étudiants de Paris, il reconnaît la crise que traverse la jeunesse, la lassitude et la révolte de cette fin de siècle. Faisant le bilan du naturalisme, il reconnaît aussi que la science a fait faillite, l'homme étant arrivé à la conclusion que l'on ne peut, par la connaissance, se rendre à la cité heureuse. Mais l'on ne peut plus retourner aux religions d'autrefois, on ne peut plus

(1) Parerga et Paralipomena (Métaphysique et esthétique), traduits par Auguste Dietrich, Paris, Alcan, 1909, p. 5.

croire au règne de la justice dans un autre monde: "On ne peut faire que des mythologies, dit Zola, avec les religions mortes" (1). Il concède même qu'en littérature, le naturalisme a fermé l'horizon, que les nouveaux venus ont, heureusement, rouvert:

L'idéal, qu'est-ce donc autre chose que
l'inexpliqué, ces forces du vaste monde
dans lesquelles nous baignons, sans les
connaître? (2)

Ces paroles peuvent surprendre, venant d'un "vieux positiviste endurci" (3); dès 1885 pourtant, dans une lettre qu'il écrivait à son ami Henry Céard à propos de son roman Germinal, Zola avait reconnu que toute la réalité n'est, en fin de compte, qu'un mensonge:

Nous mentons tous plus ou moins (...) je
crois encore que je mens pour mon compte
dans le sens de la vérité (4).

L'investigation minutieuse de la réalité quotidienne qui régit la composition de ses romans n'est qu'une méthode comme une autre; Zola ne prétend nullement que la vérité réside dans ces enquêtes objectives.

Mais il ne regrette ni la foi, ni l'illusion, qui suppriment l'effort et qui aveuglent l'homme. Il propose une autre foi: celle du travail et de l'action. La conclusion de Zola reste donc sur le plan pratique, non sur le plan moral.

Il n'y a rien d'optimiste cependant ni d'encourageant dans ces tableaux de tout ce qui est laid, sordide et animal dans la nature humaine. La bestialité dans la jouissance finit par épuiser l'organisme; l'ennui

(1) Discours reproduit dans Léon Tolstoï, Zola, Dumas, Guy de Maupassant, Paris, Léon Chailley, 1896, p. 19.

(2) Ibid., p. 21.

(3) Ibid., pp. 18-19.

(4) E. Zola, Correspondance (1872-1902), op.cit., p. 637: lettre du 22 mars 1885.

et l'insatisfaction sont les conséquences inévitables du désir et du règne de l'instinct. Un critique contemporain, Paul Adam, dans un article de 1887 sur Zola, qu'il nomme "le maître du néant", dit de l'épopée des Rougon-Macquart que l'auteur s'y attache à "peindre le désenchantement de l'âme", à "nier le bonheur des étreintes comme celui des affections sentimentales" (1). Son discours au banquet des étudiants nous a déjà montré que Zola ne croyait pas à la possibilité du bonheur. Dans une lettre du 25 mai 1887 à Emile Verellen, Zola avait écrit:

Il n'est peut-être qu'une seule fraternité, celle du malheur. La charité est la langue universelle que tous les peuples entendent et parlent (2).

On croirait entendre là quelque déclaration d'un des romanciers russes, et Edouard Rod ne se trompe peut-être pas lorsqu'il voit en Germinal, qui paraît justement en 1885, "une oeuvre d'émotion et de pitié" (3). Vogüé avait, lui aussi, dans la préface de son livre sur Le Roman russe, souligné la pitié et la compassion dont est imprégné l'oeuvre de Zola (4).

Nous réfutons donc les explications erronées de l'oeuvre de Zola, lesquelles ne tiennent pas compte de son caractère profondément pessimiste. Jules Lemaître avait raison, nous semble-t-il, de définir Les Rougon-Macquart comme "une épopée pessimiste de l'animalité humaine" (5). Car autant qu'au courant positiviste Zola, comme d'ailleurs la plupart des naturalistes de son groupe, se rattache, par bien des côtés, au courant pessimiste.

(1) Voir La Revue de Paris et de Saint Pétersbourg, octobre 1887, p. 173.

(2) Correspondance (1872-1902), p. 676.

(3) La Revue contemporaine, 25 mars 1885, p. 455.

(4) E.-M. de Vogüé, Le Roman russe, op.cit., p. XXXI.

(5) Jules Lemaître, Les Contemporains, 1ère série, 15^e éd., Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1890, p. 284.

Henry Céard

Henry Céard, qui appartenait au groupe de Zola, a vu cette parenté qui existe entre la littérature naturaliste et la philosophie de Schopenhauer, et il en parle à Zola dans une lettre du 13 janvier 1880. Il vient alors de lire les extraits de l'oeuvre du philosophe publiés par Jean Bourdeau, et il se propose de les prêter à Zola, lorsque celui-ci sera à Paris, espérant qu'il y trouvera "matière à un article". Car, ajoute-t-il, "le système littéraire actuel a des points communs avec la doctrine de ce philosophe" (1).

Déjà deux mois plus tôt, en octobre 1879, Céard avait parlé à Zola de Schopenhauer, à propos d'un article fort hostile au naturalisme, qui venait d'être publié dans la Revue des Deux Mondes par un professeur de littérature française de Saint-Cyr, Charles Bigot (2). Céard voudrait répondre à cet article en s'appuyant, dit-il, sur le théorème psychologique de Schopenhauer: "l'humanité est une grande maladie dont chaque individu est une manifestation pathologique". La simple citation de Schopenhauer ou de Hartmann, son continuateur, précise Céard, met "les Bigot de l'Université dans une fureur épouvantable" (3).

En 1881 Céard écrira un article sur Schopenhauer, qui sera publié dans L'Express, journal quotidien récemment fondé, auquel Céard contribue un article une fois par semaine. Sa chronique sur Arthur Schopenhauer, qui y paraît le 8 août 1881, n'ajoute, certes, rien à nos connaissances en ce qui concerne le philosophe de Francfort, mais elle confirme notre opinion que le pessimiste allemand fut loin d'être méconnu par les roman-

(1) Henry Céard, Lettres inédites à Emile Zola, publiées et annotées par C.A. Burns, Paris, Nizet, 1958, p. 132.

(2) Charles Bigot, 'L'Esthétique naturaliste', RDM, 15 septembre 1879.

(3) Lettres inédites à Emile Zola, p. 102: lettre du 15 octobre 1879.

ciers naturalistes. Ce que Céard, comme la plupart des naturalistes, admire surtout en Schopenhauer, c'est sa phrase nette, courte, acérée et précise, son style mordant et vif, qui n'a rien de semblable avec la spéculation un peu nuageuse de la plupart des grands philosophes allemands. C'est le côté expérimental du système, le respect profond du fait scientifique qui ont séduit Céard; il attire l'attention là-dessus. Le reste de son article cependant ne vaut guère la peine d'être étudié, car à part quelques aperçus justes sur le thème de la charité, dont Céard fait l'éloge, il abonde en conceptions tout à fait erronées de la pensée de Schopenhauer.

La grande influence sur la vie de Céard fut celle de Flaubert. Céard avait fait la connaissance de celui-ci en 1876, mais en avait toujours admiré l'oeuvre. Dans une lettre du 10 décembre 1879 à Zola, Céard lui parle de sa lecture, en 1874, de L'Education sentimentale comme d'une grande révélation (1). Il est fort probable que son nihilisme lui vient surtout de Flaubert, qui fut d'ailleurs le maître révéré de presque tous les romanciers de cette époque et dans l'oeuvre de qui nous avons déjà relevé de nombreux thèmes schopenhauériens.

Quoi qu'il en soit, les romans de Céard, fort médiocres d'ailleurs, sont pénétrés d'un esprit de désillusion et d'un vague pessimisme (2).

Guy de Maupassant

Il serait assez difficile de trouver un pessimisme plus radical, plus accablant que celui de Maupassant, qui s'associa, pendant un temps du

(1) Voir ibid., p. 116.

(2) Pour une étude de Céard, voir Ronald Frazee, Henry Céard, idéaliste détrompé, Paris, P.U.F., 1963. Voir aussi l'article de C.A. Burns, 'Nouvelles perspectives sur le Naturalisme. Une collection de manuscrits d'Henry Céard', Studi francesi, janvier-avril 1965.

moins, au naturalisme et qui fut peut-être le disciple le plus fidèle de Flaubert. Celui-ci fut l'ami d'enfance de sa mère, et Maupassant le connut, par conséquent, assez tôt. Il hérite de l'auteur de L'Education sentimentale une conscience des plus douloureuses du néant de toutes choses.

Il nous est impossible d'examiner dans le détail le pessimisme particulier de Maupassant, ni même d'établir d'une manière satisfaisante dans quelle mesure celui-ci a subi l'ascendant du philosophe allemand (1).

Maupassant ne fut l'homme d'aucun Dieu, car il avait renversé toute croyance, tout idéal pour aboutir à la conviction profonde du néant de la vie et du monde. Même l'art et la science, qui avaient pu consoler son maître Flaubert, finissent par décevoir Maupassant. La plupart de ses oeuvres furent composées pendant la période où Schopenhauer fut à la mode, mais il n'y a, à coup sûr, rien de factice dans le pessimisme de Maupassant. Il fut peut-être le pessimiste le plus sincère, le plus intransigeant, le plus angoissé de toute cette époque. Il n'y a rien non plus de métaphysique ni de purement abstrait dans son pessimisme. Il n'était nullement porté vers les raffinements de l'analyse psychologique ni vers la spéculation philosophique. Il évoque le fait concret, brut, et cela lui suffit, car la réalité quotidienne est triste et laide. Maupassant l'étale dans tout ce qu'elle a de plus dégoûtant.

Aux enseignements nihilistes de Flaubert, la lecture de Schopenhauer est venue apporter sa confirmation. René Dumesnil, dans son étude sur Maupassant, nous affirme que le romancier connut Schopenhauer pendant qu'il était encore au lycée de Rouen, donc avant 1870(2). Comme Schopen-

(1) Nous renvoyons le lecteur au livre d'André Vial, Guy de Maupassant et l'art du roman, Paris, Nizet, 1954, au livre de Pierre Cogny, Maupassant, l'homme sans Dieu, Paris, La Lettre et l'esprit, 1968, et à l'article déjà cité de M. G. Hainsworth.

(2) Voir R. Dumesnil, Guy de Maupassant, Paris, Colin, 1933, p. 77.

hauer n'était pas encore traduit à l'époque et si la déclaration de Dumesnil est exacte, on peut supposer que Maupassant a pris connaissance du philosophe par les nombreux articles qui avaient déjà paru sur lui dans des revues françaises. En 1880, dans un article du journal Le Gaulois du 17 avril sur 'Les Soirées de Médan', Maupassant exprime l'avis que Schopenhauer et Herbert Spencer ont sur la vie beaucoup d'idées plus droites que l'illustre auteur des Misérables (1). Quelques mois plus tard, il va plus loin encore et proclame dans les pages du même journal, le 30 décembre 1880, son admiration profonde pour Schopenhauer et notamment pour les opinions de celui-ci sur les femmes et sur l'amour. Il reproche au christianisme d'avoir élevé la femme, dont les seuls attributs sont le mensonge, la ruse, la fourberie, et l'amour, qui n'est, d'après Maupassant, qu'une fonction bestiale, bref d'avoir élevé un simple piège de la nature au rang de la noblesse et de la beauté. Il est reconnaissant à Schopenhauer d'avoir démasqué "la Lysistrata moderne" et s'exclame même vers la fin de l'article: "ô mon maître Schopenhauer" (2).

De ce "maître" Maupassant parlera encore dans un petit conte schopenhauérien, publié pour la première fois dans Le Gil-Blas du 30 janvier 1883 et intitulé Auprès d'un mort. Dans ce conte qui relate la mort d'un disciple de Schopenhauer, Maupassant rend de nouveau hommage au philosophe qui "a marqué l'humanité du sceau de son dédain et de son désenchantement" et dont l'influence, dit-il, est désormais ineffaçable; et il le remercie d'avoir osé démonter tant d'illusions:

Jouisseur désabusé, il a renversé les croyances,
les espoirs, les poésies, les chimères, détruit
les aspirations, ravagé la confiance des âmes,

(1) Article repris dans G. de Maupassant, Oeuvres complètes, vol. XV: Etudes, chroniques et correspondance, recueillies et annotées par René Dumesnil, Paris, Librairie de France, 1938, p. 21.

(2) Ibid., p. 59: article intitulé 'La Lysistrata moderne'.

tué l'amour, abattu le culte idéal de la femme, crevé les illusions des coeurs, accompli la plus gigantesque besogne de sceptique qui ait jamais été faite. Il a tout traversé de sa moquerie, et tout vidé. Et aujourd'hui même, ceux qui l'exècrent semblent porter, malgré eux, en leurs esprits, des parcelles de sa pensée.

Maupassant fut lui-même un "joueur désabusé". Il sait l'ennui et l'écoeurement qui succèdent au désir, jamais complètement assouvi, la lassitude des mêmes actions, des mêmes sensations qui se répètent. L'homme n'est qu'un animal, mais c'est un animal pensant, d'où l'inévitable souffrance. Si, par moments, l'on arrive à jouir à la façon d'un animal, écrit Maupassant dans Sur l'eau (1888), l'un des rares ouvrages où il parle de lui-même, on retombe tout de suite "dans le mépris de tout, après en avoir constaté le néant" (1). On ne peut jamais connaître la réalité des plaisirs et des jouissances, car l'homme porte en lui "cette seconde vue qui est en même temps la force et toute la misère des écrivains" (2) et qui lui fait comprendre et souffrir de tout ce qui est.

Dans presque tous ses contes Maupassant montre les manèges du vouloir-vivre, les pièges tendus à l'homme par l'instinct bestial, qui est le principe fondamental de la vie, dont il assure la perpétuation. L'homme n'est que le jouet impuissant de la nature, de "la loi brutale de la reproduction" (3). "Que peuvent les sentiments appris, écrit-il dans M. Jocaste (1883), contre la violence des instincts? Que peut le préjugé de la pudeur contre l'irrésistible volonté de la nature?" (4) Quant à la femme, cette "Bête à plaisir" (5), dans l'oeuvre de Maupassant, elle n'est que l'instrument du vouloir-vivre, elle n'existe que pour

(1) Sur l'eau, Paris, Albin Michel, 1954, p. 86.

(2) Ibid., p. 106.

(3) G. de Maupassant, Contes et nouvelles, Paris, Albin Michel, 1956, p. 877: M. Jocaste.

(4) Ibid., p. 873.

(5) Ibid., p. 815: Le Verrou.

corrompre et pour amollir l'homme et pour assurer la reproduction de l'espèce. Loin d'être complémentaires, l'homme et la femme existent dans un état d'antagonisme mutuel, à la merci de la nature. Dans Pierre et Jean (1888), l'une des oeuvres les plus sombres de Maupassant, le romancier nous montre Pierre, un pessimiste moderne, comme le Lazare de Zola, aux prises avec la volonté aveugle, dont il est l'esclave et qui travaille à travers la femme. Mais il n'adopte pas la solution schopenhauérienne de l'ascétisme et du renoncement aux désirs.

De tous les ouvrages de Maupassant se dégage un tableau de la souffrance universelle, de l'égoïsme et de l'animalité de l'homme, écrasé par un déterminisme devant lequel il est impuissant. Même à travers les contes qui présentent une façade plus joyeuse, l'ironie perce toujours, car la souffrance est une partie intégrante de la vie. Comme chez Schopenhauer, le plaisir pour Maupassant est un principe négatif et n'amène que l'ennui et le dégoût. Partout, il constate le néant et l'absurdité de tout, la misère de l'homme, la vanité de tout effort et l'avortement de tout espoir. Son nihilisme est plus radical encore que celui de Flaubert et même que celui de Schopenhauer, car Schopenhauer et Flaubert avaient tous deux trouvé des moyens d'échapper au déterminisme de la nature et à l'absurdité de la vie, Flaubert dans l'art, Schopenhauer dans l'art et dans le renoncement. Maupassant ne croit ni à la science, ni à l'art; le progrès scientifique ne consiste qu'à constater des faits matériels au moyen d'instruments imparfaits, qui ne font que suppléer à l'incapacité de nos propres organes:

Tous les vingt ans, un pauvre chercheur qui meurt à la peine, découvre que l'air contient un gaz encore inconnu, qu'on dégage une force impondérable, inexprimable et inqualifiable en frottant de la cire sur du drap, que parmi les innombrables étoiles ignorées, il s'en trouve une qu'on n'avait pas encore signalée dans le voisinage d'une autre, vue et baptisée depuis

longtemps. Qu'importe? (1)

Qu'importe, en effet? A quoi cela sert puisqu'à tout compter, nous ne savons rien, nous ne voyons jamais rien, car nous sommes enfermés, emprisonnés en nous-mêmes, en l'insuffisance de nos moyens de connaissance.

Déjà dans un article sur Bouvard et Pécuchet, Maupassant avait déploré la bêtise humaine qui consiste à croire que l'on peut, par l'intelligence et par la recherche scientifique, arriver à la connaissance, alors que toutes les doctrines de la science ne font que démontrer l'impuissance de l'effort et toujours l'"éternelle misère de tout" (2).

Quant à l'art, on ne s'y acharne qu'à reproduire ce qui est:

Pourquoi ces efforts? Pourquoi cette imitation vaine? Pourquoi cette reproduction banale de choses si tristes par elle-mêmes? Misère! (3)

Pourquoi s'épuiser dans un labeur stérile et monotone, car l'homme est toujours et partout le même. Dans ses 'Fragments sur l'art d'écrire et sur l'écrivain', reproduits dans ses oeuvres complètes, Maupassant dénonce à nouveau l'inutilité définitive de son art:

Moi, je suis incapable d'aimer vraiment mon art. Je le juge trop, je l'analyse trop. Je sens trop combien est relative la valeur des idées, des mots et de l'intelligence la plus puissante. Je ne puis m'empêcher de mépriser la pensée, tant elle est faible, et la forme, tant elle est incomplète. J'ai vraiment, d'une façon aiguë, inguérissable, la notion de l'impuissance humaine et de l'effort qui n'aboutit qu'à de pauvres à-peu-près (4).

Quoi de plus pessimiste qu'un écrivain qui proclame la stérilité et la vanité même de son propre art?

(1) Sur l'eau, pp. 58-59.

(2) Voir 'Flaubert', Revue bleue, 19 janvier 1884.

(3) Sur l'eau, p. 60.

(4) Oeuvres complètes, vol. XV, op.cit., p. 422.

Maupassant débouche partout sur le néant. Et pourtant il est, comme Schopenhauer, résigné, muré dans l'indifférence (1), car il ne sert à rien de se révolter; l'homme finira toujours par mourir. Il écrivait à Flaubert dès 1878:

... il me vient par moments des perceptions si nettes de l'inutilité de tout, de la méchanceté inconsciente de la création, du vide de l'avenir (quel qu'il soit), que je me sens venir une indifférence triste pour toutes choses ... (2)

Seule l'illusion dissimule cette affreuse misère à la plupart des hommes:

Qu'est-ce donc qui soutient l'homme? Qui le fait aimer la vie, rire, s'amuser, être heureux? L'illusion. Elle nous enveloppe et nous berce, nous trompant et nous charmant toujours! (3)

C'est l'illusion qui nous cache l'affreuse et éternelle misère, qui nous "voile le malheur toujours présent et nous montre le bonheur toujours fuyant". Mais il suffit d'un amour déçu, d'un espoir avorté, il suffit que "le voile de la Trompeuse se soit un instant soulevé" pour que les hommes comprennent l'inutilité de tout (4). Même le symbole schopenhauérien du voile de Maya est donc ici reproduit par Maupassant.

Chez Maupassant, nous ne sommes point en présence d'un pessimisme philosophique ni d'un pessimisme mondain, mais d'un pessimisme vécu, fondé sur un sentiment d'angoisse et de dégoût devant la misère omniprésente, devant la méchanceté foncière de la nature, devant l'égoïsme cruel des êtres humains et devant la vanité de toute révolte de la part de l'homme.

(1) Ibid., p. 423.

(2) Ibid., p. 241: lettre du 5 juillet 1878.

(3) G. de Maupassant, 'Causerie triste', Le Gaulois, 25 février 1884.

(4) Voir ibid.

Son pessimisme, qui ne put être qu'aggravé par l'extrême solitude dans laquelle il vécut pendant une grande partie de sa vie, nous montre la façon dont la conscience du déterminisme écrasant de la nature peut conduire au nihilisme. Autant et peut-être même plus que Schopenhauer, Maupassant fut le "plus grand saccageur de rêves qui ait passé sur la terre" (1).

J.-K. Huysmans

Huysmans, qui débuta, lui aussi, sous le signe du naturalisme, semble avoir trouvé en Schopenhauer un esprit aussi désabusé que le sien, mais le pessimisme qui anime son oeuvre est d'une tout autre nature que celui que nous venons d'examiner chez Maupassant. Ce qui est certain pourtant c'est que Huysmans, bien que rebelle aux idées abstraites, fut foncièrement pessimiste.

Il avait sans doute appris chez ses maîtres préférés, les frères Goncourt, dont l'oeuvre, dit-il, dégage "les intimes mélancolies de l'existence" (2), que la nervosité excessive est un signe de supériorité. S'il se détache peu à peu du naturalisme, qui lui paraît trop borné et qui doit forcément finir par conduire les romanciers dans l'impasse, il en gardera toujours quelques traits, notamment la manie de la description minutieuse, alliée à un certain goût du détail sordide. Mais à partir surtout de son roman En ménage (1881) et jusqu'à l'époque où il se convertira à la religion, son oeuvre est caractérisé avant tout par l'esprit décadent et pessimiste. Dans tous ses romans c'est le même héros qui est mis en scène; qu'il s'appelle Cyprien, André ou Folantin, des Esseintes ou

(1) G. de Maupassant, Auprès d'un mort, op.cit.

(2) J.-K. Huysmans, Lettres inédites à Edmond de Goncourt, publiées et annotées par Pierre Lambert, Paris, Nizet, 1956, p. 68: lettre du 15 mars 1881.

Durtal, c'est toujours le même personnage, c'est toujours Huysmans lui-même, à peine déguisé, qui se dessine à travers ses masques. Tous sont aussi écoeurés et aussi déséquilibrés que lui; tous ont constaté avec angoisse l'avortement inévitable de tout effort et la stérilité de tout espoir, et tous finissent par maudire la vie et les hommes. Huysmans semble n'avoir ressenti aucune compassion pour l'humanité souffrante. Son mépris de la sottise humaine tient parfois plus de la misanthropie que du vrai pessimisme.

Tous ses romans illustrent les thèmes rassasiés du pessimisme: l'illusion toute-puissante, l'abus de l'analyse aboutissant à la paralysie de la volonté, le néant de toute ambition, la nostalgie de la foi perdue, accompagnée de l'impossibilité où se trouve l'homme moderne de croire, l'horreur de la procréation et l'anti-féminisme.

Cyprien, l'un des deux héros d'En ménage, est un jeune peintre anémique, dont les nerfs, comme c'est la mode du jour, sont toujours vibrants. Bref, c'est un névrosé à l'esprit fouilleur et malade, absolument impuissant à créer des oeuvres. Quant à son ami André, l'écrivain, c'est le raisonneur, atteint de cette maladie de l'analyse qui a ravagé tant de cerveaux et qui le rend incapable de prendre part même aux circonstances les plus simples de la vie.

Dans A Vau-l'eau (1882), c'est le même personnage qui ressurgit: Folantin, c'est un raté qui cherche en vain à dissiper l'ennui d'une existence médiocre, à se délivrer de la douloureuse lassitude des existences traînées sans espoir et sans but, en s'amusant avec les femmes, mais qui finit par s'apercevoir que tout est vide, que l'homme est impuissant devant la fatalité de la nature. Schopenhauer a raison de dire que "la vie de l'homme oscille comme un pendule entre la douleur et l'ennui" (1); aussi

(1) J.-K. Huysmans, A Vau-l'eau, Bruxelles, Kistemaekers, 1882, p. 143. Ce passage, tiré du Monde comme volonté et comme représentation, Livre IV, avait été cité par Bourdeau dans ses Pensées, maximes et fragments (1880).

n'est-ce pas la peine de tenter d'accélérer ou de retarder la marche du balancier.

Mais aucun roman plus qu' A Rebours (1884) ne reflète la désillusion, la lassitude et la névrose de la fin du dix-neuvième siècle. Aucun roman non plus de cette époque n'a provoqué tant de commentaires, aucun personnage n'a été tant discuté que le décadent des Esseintes, qui résume en lui tout le malaise moral et physique de cette génération, atteint comme elle de "cette singulière maladie qui ravage les races à bout de sang" (1). Des Esseintes, c'est le décadent, le pessimiste mondain par excellence, dandy et dilettante, aimant tout ce qui est factice et raffiné, préférant aux fleurs réelles les fleurs artificielles, aux sensations naturelles les sensations perverses, aux auteurs classiques les auteurs de la décadence latine. On pourrait peut-être appliquer à tous les jeunes de cette époque les mots par lesquels ce curieux personnage résume ses goûts: "Je cherche des parfums nouveaux, des fleurs plus larges, des plaisirs inédits." (2)

Comme tous les intellectuels de son temps, des Esseintes souffre d'une activité cérébrale excessive, qui rompt totalement l'équilibre de son organisme et qui aggrave sa névrose. Comme l'auteur qui l'a créé et qui l'a créé à sa propre image, des Esseintes a horreur du banal et du simple, repoussant tout ce qui est sain et naturel et ayant un profond mépris pour la bêtise humaine. De tous les poètes modernes il préfère Baudelaire, qui a sondé "ces plaies plus incurables, plus vivaces, plus profondes, qui sont creusées par la satiété, la désillusion, le mépris, dans les âmes en ruine" et qui était doué de cette merveilleuse puissance de fixer "les états morbides les plus fuyants, les plus tremblés, des

(1) A Rebours, Paris, Charpentier, 1884, p. 148.

(2) Ibid., p. 143.

esprits épuisés et des âmes tristes" (1). Des Esseintes est "le plus misérable échantillon de notre société artificielle et malade", nous dit Fierens-Gevaert dans son livre sur La Tristesse contemporaine(2), et l'on pourrait bien appliquer à son cas le mot que Daudet prête à Sapho: "Vous êtes des détraqués et des compliqués".

Certains critiques contemporains ont voulu voir en des Esseintes le Werther ou le René de l'an 1885, mais entre le héros romantique et des Esseintes il s'est produit toute une série de bouleversements et de changements dans la société. Le mal du héros romantique était surtout spirituel; celui du héros de 1880 est surtout pathologique.

Mais il y a aussi, à côté de ce mal pathologique et de ce pessimisme mondain du dilettante, un pessimisme plus profond, plus personnel. Tout en étant un esprit maladif et compliqué, des Esseintes est aussi un esprit inquiet et tourmenté; c'est une âme malade d'infini dans une société qui ne croit qu'aux choses finies. Comme tous les hommes de sa génération, Huysmans a vivement ressenti le manque d'idéal qui caractérisait le règne du positivisme; et les luttes intérieures qu'il a lui-même vécues, il les prête à son héros. Des Esseintes, tourmenté par le néant d'une vie sans Dieu, ressentant le besoin impérieux d'embrasser un credo quelconque, hésite entre la religion de son enfance jésuite et l'enseignement du pessimisme schopenhauérien. Ce qui le révolte dans le christianisme, c'est "le vague remède d'une espérance en une autre vie" (3). Plus juste lui semble la doctrine de Schopenhauer, qui part du même point de vue que l'Eglise, lui aussi se basant "sur l'iniquité et sur la turpitude du monde", lui aussi prêchant "le néant de l'existence, les avantages de la solitude" (4). Pourtant - et c'est ici la raison pour laquelle des

(1) Ibid., pp. 190, 191.

(2) Op.cit., p. 19.

(3) A Rebours, p. 110.

(4) Ibid., pp. 110 - 111.

Esseintes préfère le philosophe allemand - "il ne vous prônait aucune panacée, ne vous berçait, pour remédier à d'inévitables maux, par aucun leurre" (1). Il ne soutenait pas non plus, dit Huysmans, la doctrine du péché originel:

Ah! lui seul était dans le vrai! qu'étaient toutes les pharmacopées évangéliques à côté de ses traités d'hygiène spirituelle? Il ne prétendait rien guérir, n'offrait aux malades aucune compensation, aucun espoir ... (2)

Bref, Schopenhauer eut le courage de dire la vérité, de proclamer le néant de la vie, ainsi que la sottise innée des femmes. Sa doctrine se recommande, par là, comme "la grande consolatrice des intelligences choisies, des âmes élevées", comme des Esseintes (3). Lancée sur la même piste que l'Imitation, cette théorie du malheur aboutissait, mais sans s'égarer sur d'invraisemblables chemins, au même endroit: à la résignation.

Donc, des Esseintes apaise le frisson de ses pensées, en se rappelant "les aphorismes du grand Allemand" (4). Il a, certes, de périodiques retours à la foi, mais ceux-ci coïncident toujours avec une détérioration de sa santé. Le plus souvent pourtant il se console de la laideur et de la corruption de la société, où règne l'aristocratie de l'argent, en appelant à son aide, pour que ses plaies se cicatrisent, "les consolantes maximes de Schopenhauer" (5).

Et pourtant le roman prend fin sur un doute qui annonce l'évolution future de Huysmans lui-même. Il se demande à la fin si les raisonnements du pessimisme n'étaient pas impuissants à le soulager et si l'impossible croyance en une vie future ne serait pas seule apaisante(6); le roman se termine sur un cri de désespoir, qui est celui de toute cette

(1) Ibid., p. 111.

(2) Ibid., pp. 111-112.

(3) Voir ibid., p. 112.

(4) Ibid.

(5) Ibid., p. 293.

(6) Ibid.

fin de siècle:

Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute,
de l'incrédule qui voudrait croire, du forçat
de la vie qui s'embarque seul, dans la nuit,
sous un firmament que n'éclairent plus les
consolants fanaux du vieil espoir! (1)

Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est qu'au moment où il écrivait A Rebours, Huysmans a dû être tenté par les conclusions de Schopenhauer. Vers la même époque également, il avait reproché à Zola, comme l'avait fait Rod, d'avoir exposé dans son roman La Joie de vivre une théorie de Schopenhauer, qui n'était pas exacte (2). On sait, grâce à la réponse que Zola avait envoyée à Rod (3) que le romancier n'avait jamais voulu y exposer la théorie de Schopenhauer, mais il est tout de même intéressant de constater que Huysmans se croyait assez familier avec les doctrines du philosophe allemand pour pouvoir critiquer cet ouvrage de Zola. Dans cette même lettre à Zola, Huysmans prétend trouver - et rappelons-nous qu'A Rebours fut publié la même année - un côté consolant dans la doctrine schopenhauérienne de la résignation, qui, ajoute Huysmans, est "la même théorie absolument que celle de l'Imitation de Jésus-Christ, moins la panacée future, remplacée par l'esprit de patience, par le parti-pris de tout accepter sans se plaindre, par l'attente bienfaisante de la mort, considérée, ainsi que dans la religion, comme une délivrance et non comme une peur" (4). Il fait ensuite allusion à la préface de Bourdeau, qu'il a lue, et conclut que dans l'impossibilité où se trouvent les gens intelligents de croire au catholicisme, ils feraient bien d'adopter les idées de "cet homme prestigieux" qu'est Schopenhauer, car elles sont, à coup sûr,

(1) Ibid., p. 294.

(2) Voir J.-K. Huysmans, Lettres inédites à Emile Zola, publiées et annotées par Pierre Lambert, Genève, Droz, 1953, pp. 98-99: lettre de mars 1884.

(3) Voir supra, p. 296 n.

(4) Lettres inédites à Emile Zola, p. 99.

"les plus consolantes, les plus logiques, les plus évidentes qui puissent être".

M. Pierre Lambert, dans ce recueil de lettres inédites de Huysmans à Zola, cite également une autre lettre, écrite "vers le 25 mai 1884" à propos d'A Rebours et où Huysmans dit de des Esseintes qu'il est "Schopenhaueriste par raison, catholique par fond de terroir" (1). Plus tard, certes, Huysmans, qui finira par revenir à la foi chrétienne, révisera totalement son opinion de Schopenhauer par rapport au christianisme. En 1903 dans une préface rédigée pour une nouvelle édition d'A Rebours, il corrigera son ancien jugement à ce sujet:

Je ne songeais pas que, de Schopenhauer que j'admirais plus que de raison, à l'Ecclésiaste et au Livre de Job, il n'y avait qu'un pas. Les prémisses sur le Pessimisme sont les mêmes, seulement, lorsqu'il s'agit de conclure, le philosophe se dérobe. J'aimais ses idées sur l'horreur de la vie, sur la bêtise du monde, sur l'inclémence de la destinée (2).

Mais déjà en 1891 Huysmans avait réfuté, dans une lettre à Jules Destrée, les idées exposées dans A Rebours:

... j'ai écrit dans ma vie bien des sottises. Quand je songe que dans A Rebours j'ai à peu près mis Schopenhauer au dessus de l'Imitation. Faut-il être bête! (3)

Et quelques mois plus tard, en novembre 1891, Huysmans écrivait, à propos de Schopenhauer, à un correspondant non identifié:

Jadis, j'ai beaucoup aimé Schopenhauer, -
aujourd'hui il me désenchante. J'apprécie

(1) Ibid., p. 104.

(2) Préface citée dans J.-K. Huysmans, Oeuvres complètes, vol. VII, Paris, Crès, 1929, pp. XII-XIII.

(3) J.-K. Huysmans, Lettres inédites à Jules Destrée, Genève, Droz, 1967, p. 178.

encore l'exactitude de ses constats, mais le néant de ses conclusions me gêne. Dans l'inintelligible abomination qu'est la vie, il ne peut pas ne rien y avoir ... (1)

Voilà donc pour le pessimisme dans le roman. Nous aurions pu parler d'autres romanciers encore, de Maurice Barrès, par exemple, qui ne se rattache, à proprement parler, à aucun mouvement, ou même du sceptique Anatole France, dont l'oeuvre contient certains thèmes schopenhauériens (2), mais nous n'avons voulu parler que de ceux qui nous paraissaient les plus importants et les plus pessimistes.

Nous verrons par la suite que la poésie symboliste fut, elle aussi, baignée dans une vague atmosphère pessimiste, mais le pessimisme ne représente pas ce qu'il y a d'essentiel dans cette poésie. Par contre, nous avons voulu parler ici de deux poètes, dont l'un est resté absolument étranger à toute école et qui ne fut, en réalité, qu'un poète amateur, et dont l'autre ne se rattachait au symbolisme que par un fil assez ténu. Mais ces deux poètes se rejoignent par le pessimisme tout à fait particulier dont leurs écrits sont imprégnés. Nous parlerons d'abord de Jean Lahor, pseudonyme du grand ami de Mallarmé, le docteur Henri Cazalis, ensuite de Jules Laforgue, l'un des poètes les plus profondément et les plus sincèrement pessimistes.

Jean Lahor

Il y aurait beaucoup de choses à dire sur cet intéressant homme de lettres, pour qui la littérature n'était qu'un violon d'Ingres. Nous

(1) Lettre citée dans Lettres inédites à Emile Zola, p. 101. Voir aussi infra, p. 624.

(2) Voir, à ce propos, Jean Levaillant, Essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France, Paris, A. Colin, 1965.

sommes obligé d'abréger (1). Son oeuvre, unique dans la littérature française, doit son unité au pessimisme et surtout à la pensée hindoue, que Lahor a embrassée avec une sincérité qui ne fut égalée par aucun autre écrivain de son temps, pas même par Leconte de Lisle, dont il a d'ailleurs subi l'influence.

Lahor fait du bouddhisme indien une foi personnelle, qui ne saurait nullement se réduire au goût de l'exotique. Lorsqu'il découvrira Schopenhauer, il sera tout naturellement frappé des ressemblances entre les conclusions du bouddhiste allemand et les siennes. Il loue Schopenhauer d'avoir indiqué, par exemple, le point faible de toutes les philosophies précédentes et d'avoir institué au centre de l'univers une force aveugle et inconsciente et reconnaît en lui un "puissant penseur" et un "admirable écrivain" (2).

Dès 1872, donc à une époque où Schopenhauer était à peine connu en France, mais où les doctrines hindoues jouissaient déjà d'un certain crédit, Lahor publie son Livre du néant, qui est tout imprégné de théories bouddhistes et schopenhauériennes, confirmées par sa récente lecture des orientalistes allemands Rückert et Büchner. Ce petit livre, qui comporte une suite de pensées pessimistes sur la vie, contient en germe l'essentiel de la pensée de Lahor. En effet, le fond de ses oeuvres ne varie jamais; sa pensée se renouvelle peu. Le sujet en est toujours le même: l'illusion, titre de la dernière partie du Livre du néant, reprise sous forme augmentée et remaniée dans La Gloire du néant (1896), ainsi que d'un recueil de poésies publiées en 1875 et à nouveau, accompagnées de nouveaux poèmes, en 1888. Le concept de l'illusion est fondamental à la

(1) Sur Jean Lahor, voir René Petitbon, L'Influence de la pensée religieuse indienne dans le romantisme et le Parnasse. Jean Lahor, Paris, Nizet, 1962.

(2) Voir Jean Lahor, 'La vie philosophique en Allemagne', La Vie littéraire, 12 avril 1877.

fois dans le système de Schopenhauer et dans les doctrines bouddhistes. Pour Lahor aussi, le monde matériel, tel que le perçoivent nos sens, est "un fantôme sans réalité" (1), un réseau d'apparences soumis au règne implacable de la Maya, déesse de l'illusion et du mensonge. Celui qui veut saisir l'absolu devra parvenir à se libérer de la Maya. Il n'y arrivera que par le renoncement au désir individuel, donc illusoire, et par une contemplation sereine et désintéressée, où le particulier se dissoudra dans l'universel, ou dans le divin pour ceux qui y croient. La science moderne, affirme cet homme de science, a réussi à dissiper beaucoup d'illusions, en apprenant, par exemple, à l'homme qu'il n'est qu'un animal parmi les animaux, que les passions humaines ne sont que les passions de la brute, mais "parées de brillants mensonges" (2). La vie est si laide et si ennuyeuse que l'homme ne ferait rien pour la prolonger et pour perpétuer l'espèce, sans les pièges que lui tend la nature, sans les voluptés, auxquelles il ne peut résister. La femme, "vide magnifique, miroir lumineux du néant" (3), la beauté, le désir ne furent créés que pour asservir l'homme à ce but. Tout le mal vient du désir: "Après la mélancolie sublime du désir, quelle amère et désolante mélancolie que celle de la satiété!" (4). Il est inutile d'insister sur le parallélisme étroit entre ces idées et la doctrine schopenhauérienne du vouloir-vivre et de l'amour.

Lahor préfère à l'enseignement du Christ celui du Bouddha, qui lui paraît supérieur par sa conception de la vie comme dure et cruelle, vide au fond et "pleine de néant" (5), par son immense et profonde pitié et par sa morale du renoncement, cette "sublime doctrine par laquelle

(1) J. Lahor, Le Livre du néant, Paris, Lemerre, 1872, p. 90.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid., p. 56.

(4) Ibid., p. 63.

(5) Ibid., p. 72.

l'âme, s'élevant plus haut que ces mensonges, dans des régions de parfaite quiétude, puisse se libérer ainsi des fatalités de la vie" (1). Le mal, le néant ne peuvent être vaincus que par l'ascétisme et par la pitié, par une méditation pure qui emporte l'âme au-dessus de toute contingence, hors du temps et de l'espace, hors de ce monde, où elle souffre de mille tortures et de la soif de tant de désirs, et lui permet même de "recréer la création, selon les lois d'un plus pur idéal" (2).

On croirait entendre là quelque profession de foi esthétique de Mallarmé, qui, en 1872, est déjà parvenu à des conclusions analogues. Alors que Mallarmé cherchait une esthétique qui fût aussi une métaphysique, un art qui fût aussi un acte de création quasi divine (3), Lahor, vers la même époque, cherchait une métaphysique propre à remplir le vide laissé en lui par la foi catholique qu'il avait abandonnée au moment où il faisait ses études de médecine. On pourrait supposer, sans trop d'invraisemblance, que leurs inspirations furent, dans une certaine mesure, mêlées, malgré une différence d'optique tout à fait évidente.

Le pessimisme de Jean Lahor se voulait héroïque, stoïque, fondé sur les préceptes de la résignation et du renoncement, considérés comme les seules voies de rédemption. Et pourtant presque tous ses ouvrages se terminent sur une note hérétique: ayant décidé qu'au fond l'ascétisme n'est pas pour lui, il va, au contraire, jouir le plus possible de cette illusion, de ce néant qu'est la vie. Puisque le monde est vide, puisqu'il "n'a de réalité que par la Pensée" (4), Lahor va créer son propre monde et y vivre aussi intensément que possible. La force vitale, créatrice est en chacun de nous; créons donc nos propres rêves, et qu'ils soient les plus beaux. C'est là le vrai courage, la vraie sagesse, la

(1) Ibid., p. 74.

(2) Ibid., p. 75.

(3) Voir infra, pp. 446-469.

(4) Ibid., p. 156.

vraie noblesse. Le Livre du néant se termine ainsi sur la glorification de ce néant, duquel le poète va tirer, par un acte de création qui lui restitue sa dignité, les plus beaux mensonges, "des illusions nouvelles d'amour, de justice et de vertu" (1).

Tel est donc le pessimisme héroïque de Jean Lahor. Dans tous ses ouvrages, il reviendra sur les mêmes thèmes du néant et de l'illusion; et le pessimisme se transforme chez lui en une morale des plus dynamiques et des plus encourageantes.

Quant à l'influence de Schopenhauer sur la pensée de Lahor, elle est surtout sensible dans un recueil de textes publiés en 1896 sous le titre collectif La Gloire du néant, qui reprend d'ailleurs la dernière partie du Livre du néant: "L'Illusion". Mais c'est surtout dans la section intitulée "La Forêt Brahmanique" que la marque de Schopenhauer est la plus nette. Lahor y fait, par exemple, une analyse parallèle de la doctrine schopenhauérienne de la volonté et de la doctrine bouddhiste du désir de vivre, qui est la source de toutes les souffrances (2):

... ce qui sans fin recrée la vie, c'est le tanha, le désir de vivre, le Will de Schopenhauer, cette énergie dans l'être, antérieure à l'apparition de la conscience, et qui toujours aspire à l'individuation. Cet intense désir de vivre, cette énergie qui, d'après Schopenhauer, est douée d'un prodigieux pouvoir de création, ce désir est pour les bouddhistes, comme pour le philosophe allemand, le principe même de la vie ... (3)

Cette idée du désir de vivre revient souvent dans l'œuvre poétique de Lahor, par exemple dans son poème O Basileus Eros, qui fait partie du recueil publié en 1888:

(1) Ibid., p. 162.

(2) La Gloire du néant, Paris, Lemerre, 1896, pp. 130 et seq.

(3) Ibid., pp. 131-132.

Vivez, souffrez, aimez, inconscients des causes
Qui vous font vous étreindre, ô couples des amants;
Mortels, éternisez l'illusion des choses!
O lèvres des mortels, échangez vos serments! (1)

Le seul moyen de s'affranchir de cette fatalité du vouloir-vivre,
c'est par le renoncement et par la charité; et Lahor y ajoute la science,
comme Schopenhauer y avait ajouté l'art:

Oui, l'âme se peut affranchir en partie des
fatalités et des misères de cette vie par la
vertu, le renoncement, l'amour, et aussi par
la méditation et la science; Schopenhauer,
le dernier père de l'Eglise bouddhique, a
justement ajouté: par la poésie ou l'art, qui
créent tout un univers idéal, où elle se con-
sole du réel, et qui transfigurent par le rêve
le néant du monde et le nôtre (2).

En empruntant ces voies l'homme entre en communion avec l'âme universelle,
dont il n'est qu'une émanation, d'où son devoir de souffrir pour l'huma-
nité tout entière, chaque âme individuelle n'étant qu'une petite parcelle
du Tout:

Une même et unique Substance est dans tout,
une seule Pensée, une seule et même Ame (3).

Voilà le fondement métaphysique de la morale de la pitié, tel que l'ont
établi Schopenhauer et, avant lui, les bouddhistes. Lahor accepte ce
principe de l'identité du particulier et du tout. Il l'avait déjà exposé,
sous forme poétique, dans son poème Identité, écrit entre 1888 et 1893:

J'ai vu l'identité que la Maïa nous voile;
Et ce monde, où l'enfer se mêle au paradis,
C'est mon être et mon rêve à l'infini grandis. (4)

Tous ces thèmes - et parfois les mêmes textes - reviendront dans

(1) J. Lahor, L'Illusion, Paris, Lemerre, 1888.

(2) La Gloire du néant, pp. 132-133.

(3) Ibid., p. 166.

(4) L'Illusion, 3^e éd., Paris, Lemerre, 1893, vol. I, p. 151.

un curieux ouvrage que Lahor publiera en 1906 et qu'il intitulera Le Bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque. Réaffirmant le néant de toutes choses, Lahor recommande à ceux qui sont arrivés comme lui au pessimisme la voie du salut qu'il a lui-même tâché de suivre: celle de l'action et de la foi en ce pouvoir créateur qui permet à l'homme de "faire, par ses énergies propres, en dépit des fatalités qui l'oppriment, sa destinée ou une partie de sa destinée" (1). Recréons la vie et créons-la tout autre. A défaut de la Cité divine, créons, pour nous-mêmes et par la seule pensée, la Cité idéale, sans le souci d'aucune récompense, tout homme étant appelé à participer à la grande oeuvre de création. Le pessimisme contemporain peut et doit, à l'avis de Lahor, aboutir à la morale la plus haute, à "de magnifiques mouvements de charité" (2).

Il est intéressant de constater que cet homme de science est convaincu que le bouddhisme, parmi toutes les religions, par son nihilisme et par sa croyance en l'éternité de la substance, est le moins en contradiction avec la science moderne et notamment avec les lois de l'évolution exposées par Charles Darwin en 1859:

Le Bouddha, plus de deux mille ans avant Kant, avant la désespérance moderne, où nous a jetés la ruine de tous les systèmes théologiques ou métaphysiques, avait compris déjà la vanité de tous ces systèmes, et le mensonge de tout, hors de ces réalités tragiques, et qui subsisteront à jamais pour nous, la mort, la souffrance, le mal, et hors de cette pitié aussi, de cette chose étrange et sublime, que font naître pour leurs victimes le mal, la souffrance, la mort (3).

Nous avons déjà avancé l'idée que le bouddhisme se recommandait

(1) J. Lahor, Le Bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque, Paris, Fischbacher, 1906, p. 7.

(2) Ibid., p. 128.

(3) Ibid., p. 129.

tout particulièrement aux hommes de cette époque nihiliste par le fait qu'il ne repose pas sur une révélation surnaturelle, qu'il est une religion sans Dieu. Par sa vue si nette et si scientifique de l'univers et de l'homme, un tel pessimisme, toujours selon l'avis de Lahor, en reconnaissant la présence du mal partout et en le repoussant, a créé la religion du Bien, ainsi que cette religion sublime d'où sortira la justice de l'avenir: la religion de l'amour et de la pitié universelle, qui, en réalité, est aussi au fond du christianisme, mais qui y a été obscurcie et étouffée par le dogme.

Dans ce Bréviaire du pessimisme héroïque, comme dans La Gloire du néant, Lahor fait de nombreux rapprochements entre le bouddhisme, dont il cite des textes, traduits par Eugène Burnouf, et les doctrines schopenhauériennes du renoncement et de la pitié, seules bases de la morale, et de l'illusion, entretenue par le vouloir-vivre en vue de tromper l'homme. Il cite des passages de l'oeuvre de Schopenhauer, traduits par Bourdeau, ainsi que des extraits du petit livre de Ribot sur Schopenhauer.

Plusieurs facteurs ont dicté notre décision de comprendre Jean Lahor, cet écrivain trop peu connu, dans notre étude des manifestations du pessimisme dans les lettres françaises. Il fut, certes, un isolé, et les poèmes où il met ses théories bouddhistes en vers n'ont rien de très original du point de vue purement esthétique, n'étant que de simples véhicules de ses idées abstraites. Et pourtant son pessimisme, exprimé avec tant d'ardeur, s'apparente, par de nombreux côtés, à celui de Schopenhauer. En outre, il fut l'ami intime de Stéphane Mallarmé, et il serait fort intéressant de relever dans l'oeuvre de ces deux hommes des idées parallèles, implicites peut-être chez Mallarmé et plus explicites chez Lahor.

D'après le témoignage de Gustave Kahn, qui fut l'un des symbolistes les plus fanatiques, Lahor exerça sur sa génération une influence qui n'a

pas toujours été suffisamment mise en lumière: "beaucoup lurent, nous déclare Kahn, plus souvent et avec plus d'intérêt que telles autres oeuvres plus bruyantes L'Illusion et Le Livre du Néant" (1). Cette insistance sur la nécessité de créer son propre monde, idéal, en face de l'illusion du monde matériel sera à la base de l'esthétique mallarméenne et de l'esthétique symboliste tout entière. Des critiques symbolistes comme Edouard Dujardin et Teodor de Wyzewa affirmeront cet idéal de la création dans des termes qui rappellent des idées déjà exposées par Lahor en 1872.

La pensée de Lahor nous démontre également non seulement que le pessimisme surgit presque inévitablement chez celui qui a adopté une conception idéaliste de l'univers, qui a reconnu le néant de toutes choses matérielles et qui sait que le monde extérieur n'existe que dans la pensée de l'homme, mais aussi dans quelle mesure un grand artiste peut dépasser le stade de l'illusion et du néant. Le pessimisme de Lahor, comme celui de Schopenhauer, n'est point "l'opinion subjective de quelques esprits malades" (2).

Par ses tendances bouddhistes aussi, Lahor est bien le représentant de son époque. Il n'est pas bouddhiste par dilettantisme, mais par conviction. Son érudition d'orientaliste est considérable, ainsi que le montre son Histoire de la littérature hindoue, qui date de 1888. Il a lu la plupart des traductions de textes originaux publiés en France par Burnouf et par d'autres orientalistes: "ton Orient s'exhale entier de ton âme", lui avait écrit Mallarmé lors de la publication, le 7 juin 1888, des Poésies complètes de Jean Lahor (3). Lahor était, d'ailleurs, le premier à condamner le pessimisme des dilettantes et des lettrés, qui ne

(1) Gustave Kahn, Symbolistes et Décadents, Paris, Vanier, 1902, p. 117.

(2) La Gloire du néant, p. III.

(3) Voir S. Mallarmé, Correspondance, Paris, Gallimard, 1959-1969, vol. III, p. 211: lettre du 18 juin 1888.

font que rêver et gémir (1) et pour qui le pessimisme n'était pas plus qu'un vague ennui auquel il était bon de donner un nom philosophique.

Tout autre est le pessimisme de Jean Lahor, qui fut peut-être, en France, le seul vrai pessimiste philosophique, du moins dans le domaine des lettres, et le plus proche de Schopenhauer lui-même. Brunetière, Bourdeau et d'autres encore avaient eu raison de croire que le pessimisme pouvait renfermer une doctrine morale vigoureuse et forte. Le vrai pessimisme doit être en effet fondé sur la reconnaissance du mal universel et sur la confiance en le pouvoir que possède l'homme de repousser ce mal, de s'affranchir du règne du désir par certains chemins spirituels. Ce sont là les prémisses du pessimisme de Lahor; ce sont là aussi celles du pessimisme schopenhauérien.

Jules Laforgue

Le pessimisme du poète Jules Laforgue est, lui aussi, fondé sur des bases philosophiques solides, et il n'y a aucun doute qu'il soit tout aussi radical et tout aussi sincère que celui de Jean Lahor. Mais tandis que celui-ci était avant tout homme de science et philosophe, Laforgue, lui, tout en aspirant à une esthétique philosophique, était surtout poète. La grandiloquence qui caractérise le style poétique de Lahor fait place, dans les poèmes de la maturité de Laforgue, à la simplicité, parfois à l'humour clownesque et toujours à l'ironie. Laforgue avait d'ailleurs peu de sympathie pour Lahor, qu'il estimait "trop dilettante"(2). Ce jugement peut surprendre d'après ce que nous venons de dire sur Lahor, qui, certes, ne fut littérateur que dans ses heures de loisir; il peut

(1) Voir La Gloire du néant, p. 186.

(2) Voir Jules Laforgue, Mélanges posthumes, 8^e éd., Paris, Mercure de France, 1923, p. 8.

aussi s'expliquer par une connaissance insuffisante de la part de Laforgue. Il faut se rappeler également qu'à l'époque où Laforgue exprimait cette opinion, soit vers 1880, le poète était très jeune, et que Lahor avait très peu publié, les premières éditions du Livre du néant et de L'Illusion n'ayant suscité que de faibles réactions dans la presse et auprès du public. En outre, deux ans plus tard, Laforgue se qualifiera lui-même de "boudhiste dilettante" (1).

Les analogies que l'on pourrait établir pourtant entre la pensée qui inspire l'oeuvre de Jean Lahor et celle qui est à l'origine de l'esthétique de Jules Laforgue sont fort nombreuses. Tous deux cherchent, par exemple, à concilier les données fondamentales de la science positive contemporaine avec l'idéalisme; tous deux furent attirés par la métaphysique et par l'éthique du bouddhisme et du schopenhauérisme; tous deux avaient une conception foncièrement pessimiste de la vie et de l'homme.

Laforgue se trempa très tôt dans les lectures philosophiques, où il cherchait essentiellement deux choses, intimement liées: une philosophie personnelle de la vie et une esthétique. Comme tous les écrivains pessimistes dont nous avons fait mention jusqu'ici, Laforgue perdit la foi catholique, dans laquelle il avait été élevé. Cet abandon de la foi, qui s'est produit en 1879, alors que le poète avait dix-neuf ans, est le premier événement important dans la vie morale de Laforgue. Il s'élança tout de suite, avec l'ardeur de ses dix-neuf ans, à la recherche d'une foi de remplacement dans les nombreux systèmes philosophiques sur lesquels il s'acharna pendant deux ans dans les bibliothèques de Paris. Parmi ces systèmes, la doctrine de Schopenhauer, et plus tard celle de son disciple Hartmann, ainsi que le bouddhisme semblent, plus que les autres, satis-

(1) J. Laforgue, Lettres à un Ami (Gustave Kahn), 2^e éd., Paris, Mercure de France, 1941, p. 41: lettre de septembre 1882.

faire les besoins métaphysiques du jeune Laforgue.

Puisqu'il connaissait assez mal l'allemand, du moins à cette époque, Laforgue a dû lire les philosophes allemands dans des traductions françaises, et comme l'oeuvre maîtresse de Schopenhauer n'était pas encore traduite en 1879, l'on peut supposer que le poète a eu recours à des traductions partielles, à des ouvrages et à des articles consacrés à la pensée du philosophe.

Schopenhauer est mentionné pour la première fois par Laforgue, mais au passage seulement, dans un poème intitulé Epicuréisme, publié le 18 septembre 1879 dans la revue toulousaine La Guêpe et où le poète disait préférer à tous les livres qu'il lit à la bibliothèque le poète Heine, que Schopenhauer a qualifié de "bouffon de génie" (1).

Une année plus tard, en décembre 1880, Laforgue écrira dans une lettre à son ami Gustave Kahn qu'il est en train d'écrire, entre autres choses, un roman, dont le héros est un "charmant disciple de Schopenhauer" (2). A ce roman, qui ne sera jamais réalisé, Laforgue fait allusion également dans des notes publiées après sa mort dans le recueil de Mélanges posthumes. Il devait être, écrit-il, "tout d'analyses et de notules psychologiques" (3), selon la nouvelle mode du jour; il devait être aussi une autobiographie, mais dont le héros était un peintre - Chenavard - un "raté de génie", pessimiste et macabre, qui menait une vie malheureuse, qui était atteint d'une tristesse incurable et qui s'analysait avec acharnement pour se trouver des symptômes de folie (4). Chenavard, c'est donc Laforgue lui-même, et si l'auteur prétend que le

(1) Poème inédit, publié par Pascal Pia dans J. Laforgue, Poésies complètes, Paris, Livre de poche, 1970, p. 319: c'est cette nouvelle édition, qui contient de nombreuses pièces inédites, que nous utilisons dans cette partie de notre étude.

(2) Lettres à un Ami, p. 22: lettre datée du 12 ou du 19 décembre 1880.

(3) Mélanges posthumes, pp. 8-9.

(4) Voir ibid., p. 9.

peintre est un "charmant disciple de Schopenhauer", c'est qu'il doit se considérer lui-même, à cette époque de son évolution, comme un disciple du penseur allemand. Et si le héros devait à la fin se suicider, c'est peut-être que Laforgue connaissait encore trop insuffisamment son maître pour savoir que le suicide, loin d'être une solution du mal, en est, au contraire, la preuve. Laforgue ajoute, en outre, que ce peintre raté rêve de créer quatre grandes fresques qui représenteraient l'épopée de l'humanité, la danse macabre des derniers temps de la planète et "les trois stades de l'Illusion", ce qui nous montre que, déjà en 1880, Laforgue connaissait, du moins en gros, la pensée d'Edouard von Hartmann (1).

Tout l'oeuvre de Laforgue, surtout pendant ces premières années, abonde en thèmes schopenhauériens et bouddhistes. En même temps que son roman, Laforgue projetait d'écrire un grand livre de prophétie, une "Bible nouvelle" qui prêcherait la vanité de tout, le déchirement de l'illusion, l'inutilité de l'univers, la misère de la terre perdue "dans les vertiges d'apothéoses éternelles de soleils":

On désertera les cités, les hommes s'embras-
seront, on ira sur les promontoires vivre
dans la cendre, tout à la contemplation des
cieux infinis, tout au renoncement (2).

Et les pages du "catéchisme pessimiste", écrites vers 1880, représentent sans doute les notes que Laforgue avait constituées en vue de composer cette Bible nouvelle du "Sage de l'humanité nouvelle" et où il prétend ne voir que deux solutions acceptables, mais malheureusement non absolues, du mal de l'existence: celle du Bouddha et celle proposée par Schopenhauer

(1) Les "trois stades de l'Illusion" étaient, selon la pensée de Hartmann: celui qui consiste à croire que le bonheur a été déjà atteint au stade actuel de l'évolution de l'humanité; celui qui consiste à croire que le bonheur sera atteint au delà de la vie, après la mort; et celui qui veut nous faire croire que le bonheur sera un jour atteint par la race humaine dans ce monde-ci.

(2) Mélanges posthumes, p. 9.

et par Hartmann (1). Ce "catéchisme pessimiste", malgré quelques interprétations un peu trop littérales et puériles, que peut excuser la jeunesse du poète, est écrit tout entier sous le signe du schopenhauérisme: tout le mal vient du désir, de l'appétit sexuel, qui est l'essence de la vie, c'est-à-dire de sa continuation (2), de l'illusion où l'homme est emprisonné par ses sens:

Quoi qu'il en soit,
O Maïa,
Tout pour toi,
Alléluia! (3)

La nature est telle que jamais on n'atteindra l'essence de la volonté, ce "principe mystérieux, insaisissable qui circule partout" (4). Il faut se contenter du renoncement, en tuant son existence individuelle. La seule trêve au supplice de l'être est dans la contemplation, dans le non-être:

Par la contemplation sereine, esthétique, scientifique ou philosophique (ces deux dernières sont les plus sûres de quiétude) on échappe à soi, on est affranchi pour un instant du Temps, de l'Espace et des Nombres, on meurt à la conscience de son individualité, on monte, on atteint à la grande Liberté: - sortir de l'Illusoire (5).

Par l'art on atteint cette extase où le désir s'endort. On tue ainsi, pour un moment, "le vouloir individualisé qui est en nous" (6). Car vivre c'est vouloir, et vouloir c'est souffrir. En mourant au désir individuel, on se libère des chaînes du vouloir-vivre, qui s'objective en chacun de nous et nous emprisonne, de cette "bataille aveugle" et

-
- (1) Voir ibid., p. 10.
(2) Voir ibid., p. 14.
(3) Ibid., p. 15.
(4) Ibid., p. 10.
(5) Ibid., p. 11.
(6) Ibid.

inconsciente, "substratum du Progrès indéfini sans but ni sanction" (1).

Telle est la conclusion de Laforgue; c'est de Schopenhauer qu'il la tient. Et si cet état d'extase ne peut être à la portée que d'une élite, Laforgue recommande aux autres l'amour et la charité. Avant d'arriver au renoncement, d'ailleurs, il faut avoir souffert, comme Laforgue lui-même prétend l'avoir fait, au moins deux ans: "jeûner, souffrir de la continence, saigner de pitié et d'amour universel" (2) et se pénétrer de la misère de l'humanité, de l'illusion dont elle est dupe, de la douleur de cette terre "éphémère et perdue dans l'universel des cieux éternels, inutile, sans but et sans témoin" (3). L'artiste, le sage, qui a pris conscience de la vanité de tout, sera pris d'une pitié immense pour l'humanité souffrante et renoncera lui-même au désir, qui est la cause du mal:

Résignons-nous à ne rien savoir, à ne rien
pouvoir sur l'essence universelle, sur la
nécessité; résignons-nous à nos misères,
soulageons-les comme nous pourrons, et arri-
vons au renoncement par la conscience de la
vanité éphémère de notre planète et la con-
templation de l'affolement solennel, universel,
éternel et sans coeur des torrents d'étoiles (4).

Car qu'y a-t-il à la fin de cette vie, toute de souffrance et d'angoisse? La mort guette sa proie, elle est le point culminant de tout. A quoi bon se remuer si tout est écrit d'avance? La volonté, la fatalité universelle, est inexorable, c'est le "torrent souverain des soleils, des choses, des idées, des êtres, des sentiments, des effets et des causes" et qui étouffe, sans les entendre, sans en avoir conscience, les plaintes de l'individu éphémère, qui n'est qu'une modalité de la volonté univer-

(1) Ibid., p. 14.

(2) Ibid., p. 11.

(3) Ibid., p. 12.

(4) Ibid., pp. 12-13.

selle, un atome minuscule perdu dans l'infini, ballotté "dans les puissances formidablement brutales du mécanisme universel" (1).

C'est ainsi que Laforgue concilie les données de l'idéalisme avec celles de la science positive, auxquelles on ne peut plus, à cette époque, se soustraire entièrement. Plus tard c'est la philosophie de l'inconscient de Hartmann qui lui paraîtra la clé de cette conciliation. Mais la volonté schopenhauérienne est, elle aussi, une force à la fois nécessaire et inexorable, absolument aveugle et inconsciente. En outre, ni Schopenhauer ni Hartmann n'était hostile à la science. Nous savons déjà que les deux philosophes se servaient souvent de démonstrations scientifiques afin de renforcer certains de leurs arguments.

La force du déterminisme, dit Laforgue, est absolue, mais elle est par essence inconsciente, "s'objectivant en mondes explorateurs vers la conscience depuis l'éternité" (2), se développant "indéfinie, immanente et dynamique à l'évolution indéfinie des créatures en oeuvres" (3). Après s'être pénétré de tant de systèmes philosophiques, Laforgue en est arrivé à la conclusion que ni le déterminisme pur, ni l'idéalisme ne détient la clé du mystère. Dans un important article sur 'L'Art moderne en Allemagne', composé en 1882 (4) et qui est central à toute étude de la pensée philosophique de Laforgue, le poète reproche aux déterministes, à la critique de Taine, pour qui il avait pourtant la plus grande admiration, de n'avoir expliqué que le comment du génie, sans en avoir expliqué ni le pourquoi, ni l'essence (5). Quant aux critiques idéalistes, ils ont expliqué par le principe de l'intervention transcendante le génie et l'inspiration artistique, mais ils n'ont adoré jusqu'ici que "des idéaux

(1) Ibid., p. 18.

(2) Ibid., p. 202.

(3) Ibid., p. 203.

(4) Voir ibid., p. 266: lettre de novembre 1882 à Charles Ephrussi, où Laforgue fait allusion à cet article.

(5) Voir ibid., pp. 196-199.

qui sont des lits de Procuste à l'histoire de l'art humain" (1), et ils se sont toujours placés, comme sujets, "à un point de vue autre que celui de simple étape éphémère et bornée d'une évolution indéfinie" (2).

La Loi inconsciente, au contraire, qui, certes, a été vaguement pressentie par les idéalistes, mais figée par le sujet en "une parfaite, consciente et immuable géométrie d'harmonies préétablies", et qui a été repoussée comme telle par les déterministes positivistes, devrait être acceptée par les uns et par les autres, car elle concilie les deux points de vue, étant liée au substratum nécessaire de la vie universelle (3). En décembre 1882 Laforgue écrit à Charles Ephrussi qu'il est en train de lire Hegel, Schelling, Saisset, Lévêque et Taine et qu'il a écrit dix pages sur son esthétique nouvelle, qui s'accorde avec l'inconscient de Hartmann, avec le transformisme de Darwin et avec les travaux du physicien Helmholtz (4). Et en 1884 lorsque l'inconscient de Hartmann deviendra son nouveau credo, il concevra le projet ambitieux d'en déduire une esthétique qui soit la synthèse du déterminisme, de l'idéalisme platonicien, de l'hégélianisme et de l'Idéal de Taine (5).

Mais pendant les premières années de la carrière littéraire de Jules Laforgue la marque de Schopenhauer est à peu près exclusive. Plus tard elle sera légèrement modifiée mais nullement effacée par une connaissance plus profonde de la philosophie de Hartmann. En fait, la connaissance de Hartmann ne vient que confirmer les enseignements que le jeune poète a déjà reçus de Schopenhauer et du bouddhisme. Il s'intéressera aussi à Hegel, à Schelling, à Herbert Spencer et à d'autres, mais, dans l'essentiel, sa pensée varie très peu entre 1879 et sa mort précoce en 1887. Son style change radicalement, mais le fond de sa pensée reste le

(1) Ibid., p. 198.

(2) Ibid., p. 199.

(3) Voir ibid., p. 203.

(4) Ibid., pp. 268-269.

(5) Voir Lettres à un Ami, p. 60: lettre de mars 1884.

même.

Son oeuvre est peut-être la seule expression vraiment poétique du pessimisme en France. Toutes les causes de ce malaise "fin de siècle" que nous avons analysées au chapitre dernier se trouvent réunies chez Laforgue, et tous les thèmes clé de la pensée de Schopenhauer ont une place dans ses poèmes. Paul Bourget, que Laforgue appelait "Lord Bouddha" (1), fut l'un de ses amis les plus intimes et les plus dévoués, et l'on peut supposer qu'il a exercé une certaine influence sur le jeune poète à la recherche d'un nouvel idéal et sur ses lectures. Malheureusement, la correspondance entre Laforgue et Bourget, qui a dû être copieuse, n'a jamais été publiée, Bourget croyant, comme nous l'avons déjà indiqué, à la nature sacrée de la correspondance privée. Tout ce que l'on peut constater, c'est que leur évolution pendant les deux ou trois années qui succèdent au moment où Laforgue a perdu la foi suit des voies à peu près parallèles et que leurs lectures - de Schopenhauer, de Spinoza et de Taine en particulier - témoignent d'une orientation intellectuelle et morale sensiblement analogue. Lors de son séjour en Allemagne comme lecteur auprès de l'Impératrice - poste qui lui fut d'ailleurs procuré par Bourget - Laforgue lit régulièrement les articles de Bourget au fur et à mesure qu'ils paraissent dans Le Parlement et dans le Journal des débats (2). Dans son roman Stéphane Vassiliew publié après sa mort et qui date sans doute de 1880 ou de 1881, on ressent nettement la marque de Bourget. En 1883, en recevant, en même temps qu'un paquet d'articles du Parlement, la première partie de L'Irréparable, Laforgue note dans son Agenda sa réaction à ce roman de son ami:

Je me suis rué dessus, je riais tout seul dans

(1) Voir ibid., p. 49: lettre du 29 novembre 1883.

(2) Voir Mélanges posthumes, p. 238: lettre du 31 décembre 1881 à Charles Ephrussi, où Laforgue dit recevoir les articles du lundi et du jeudi de Bourget.

ma chambre, tellement chatouillé au tréfonds de mes impiétés Schopenhaueriennes (1).

Quelles sont donc les causes du pessimisme particulier de Jules Laforgue? Nous avons déjà vu que la cause principale fut l'abandon de la foi catholique, abandon dont Laforgue semble avoir vraiment souffert. Nous avons vu aussi combien le vide laissé par la perte de leur foi a bouleversé tant d'hommes de cette génération. Comme eux, Laforgue en a gardé une nostalgie profonde; il chercha fiévreusement dans les nombreux systèmes philosophiques qu'il étudia une nouvelle vision du monde, une nouvelle foi. Son pessimisme, son bouddhisme sont les résultats d'un besoin authentique et d'une recherche sérieuse:

J'étais croyant, écrit-il en 1882 à une correspondante. Depuis deux ans, je ne crois plus. Je suis un pessimiste mystique. Les vitraux de Notre-Dame m'ont rendu malade souvent. Pendant cinq mois, j'ai joué à l'ascète, au petit Bouddha avec deux oeufs et un verre d'eau par jour et cinq heures de bibliothèque. J'ai voulu aller pleurer sur le Saint-Sépulcre (2).

Il garde donc le sentiment religieux et une nostalgie douloureuse de la foi de son enfance.

Ses premiers vers en sont un éloquent et émouvant témoignage. Le jeune poète y chante son regret du temps où il était "simple et pur, et doux, croyant encor" (3), où il était "dans l'Eden", l'arbre de la Science ne l'ayant pas encore tenté (4). Il déplore "le grand silence" du monde sans Dieu, mais où l'âme reste "ivre d'absolu" et:

Que l'Etre se voit seul et qu'au lieu de la voûte

(1) Agenda (1883) dans Oeuvres complètes de Jules Laforgue, vol. VI, Paris, Mercure de France, 1930, p. 251 (5 août).

(2) Mélanges posthumes, p. 279.

(3) Poésies complètes, op.cit., p. 414: Veillée d'avril.

(4) Voir ibid., p. 415: Lassitude.

D'où Dieu veillait sur lui, Père auguste et béni,
Il ne sonde partout, ignorant de sa route
Que les steppes d'azur d'un silence infini ... (1)

La religion n'est, certes, qu'une illusion, un rêve divin, une chimère, et "l'Idéal est un leurre", mais ils étaient bien plus supportables que cette nausée du vide, que cette vie sans but où l'on n'a même pas "un dieu tyran à blasphémer" (2). Hélas! il n'y a plus d'espairs menteurs; le poète écoute en vain, le coeur gonflé, la "poignante rumeur" des cloches, d'une fête lointaine (3).

Les douleurs étaient supportables lorsque l'on était sûr d'un au-delà meilleur, mais "quel but à sa vie alors qu'on ne croit plus?" (4) Aucun poème ne traduit d'une façon plus émouvante que celui écrit Devant la grande rosace en vitrail, à Notre-Dame de Paris cette angoisse du néant, cette nostalgie de la foi qui a rongé toute une génération d'hommes: "Cupio dissolvi et esse cum Christo", inscrit Laforgue en tête de ce poème (5). Mais dans ce "siècle hystérique" où l'homme a tant douté, il s'est retrouvé seul, sans Dieu, sans justice, sans rien, "roulant par l'inconnu, sur un bloc éphémère" (6), seul "dans l'affolement universel des Cieux" (7).

Tous ces poèmes que nous venons de citer et dont certains rappellent les vastes tableaux cosmiques de Leconte de Lisle datent de la première période de la brève carrière littéraire de Jules Laforgue, c'est-à-dire des années 1879 à 1881. Certains en ont été publiés après la mort du poète sous le titre Le Sanglot de la Terre; d'autres sont restés

(1) Ibid., pp. 422, 423: L'espérance.

(2) Ibid., pp. 415, 416: Lassitude.

(3) Ibid., p. 327: Noël sceptique.

(4) Ibid., p. 388.

(5) Ibid., p. 345.

(6) Ibid., p. 339: Marche funèbre pour la mort de la terre.

(7) Ibid., p. 356: Crépuscule de dimanche d'été.

inédits jusqu'en 1970 (1). Laforgue avait défini Le Sanglot de la Terre comme "le journal d'un parisien de 1880, qui souffre, doute et arrive au néant et cela dans le décor parisien" (2). Partout il y pleure les ruines de sa foi, les douces chimères qui ne reviendront plus. Il ne reste que le noir et le silence, le "béant vide illimité" (3) et, à la fin, la mort, qui est omniprésente dans les poèmes de Laforgue.

A quoi bon s'agiter puisque tout doit un jour "s'abîmer au néant" et que tout ici-bas "finit au cimetière"; l'humanité n'est rien, dans "cet océan plein de vertige", qu'un "essaim / D'atomes emportés dans la course éternelle" (4), jusqu'au jour, fixé d'avance, où elle sombrera dans le gouffre, dans la "fosse noire" (5), "dont nul dieu ne délivre" (6). La vie n'est autre chose qu'une "farce éphémère" (7), et nous ne sommes que de "pauvres futurs squelettes" (8). Tout "miroite" un instant, nous "leurrant d'infini" jusqu'à ce qu'enfin la terre, à son tour, "crève aux cieux, sans laisser nulle trace": "Vanité, vanité, tout n'est que vanité!" (9). Et le ton devient presque pascalien lorsque le poète s'écrie: "L'homme entre deux néants n'est qu'un jour de misère" (10).

Le Mal plutôt que le Bien, dit Laforgue, est la destinée du monde, puisque le Bien ne se montre que par l'effort, c'est-à-dire à force de douleur, tandis que le Mal arrive tout seul et le plus souvent malgré les efforts pour le prévenir (11). Et la cause première du Mal, c'est ce vouloir-vivre aveugle et impassible, dont la présence toute-puissante est en chacun de nous "sous les mille variétés de l'illusion, désir,

(1) Date où ils ont été publiés par M. Pascal Pia.

(2) Mélanges posthumes, p. 8.

(3) Poésies complètes, p. 392.

(4) Ibid., p. 315: Excuse macabre.

(5) Ibid., p. 412: Une nuit qu'on entendait un chien perdu.

(6) Ibid., p. 353: Soir de carnaval.

(7) Ibid., p. 329.

(8) Ibid., p. 333: La cigarette.

(9) Ibid., p. 353: Soir de carnaval.

(10) Ibid., p. 330: Sonnet pour éventail.

(11) Voir Mélanges posthumes, p. 19.

appétit sexuel, etc" (1). C'est une force inconsciente, qui - Laforgue ne cesse de le répéter dans ses oeuvres de cette époque - souffle où elle veut (2):

Impassible en ses lois la Force universelle
Ivre de sa fécondité
En aveugles rayons par la paix solennelle
Vibrait de toute éternité. (3)

Rien n'arrachera les racines profondes de ce vieil arbre de l'instinct, qui est la gerbe unique du Mal (4), car la Loi de l'univers est un vaste et sombre complot se déroulant éternellement et sans pitié. Tout est fécondé par l'instinct sexuel, qui est le principe vital des choses:

L'instinct est en tout et partout, c'est lui qui,
aspirant par nos milliers de coeurs aspirants,
mène l'univers (5).

L'outil de la duperie universelle, du leurre, c'est la femme, l'esclave divin (6), la dame d'atour de la Maïa. Laforgue a donc hérité de Schopenhauer un anti-féminisme, qui, pendant les toutes dernières années de sa vie du moins, est resté bien théorique. Dans une lettre de 1882 à Charles Ephrussi Laforgue déclare qu'il travaille à une dissertation sur l'amour, "cette force éternellement charmante et sale et ridicule" (7). Il a laissé des fragments sur l'amour et des aphorismes sur la femme. La seule raison d'être de la femme c'est de servir d'instrument, auprès de l'homme, à la perpétuation de l'espèce. Sa beauté n'est qu'une illusion propre à séduire et à asservir l'homme:

Bestiole à chignon, Nécessaire divin,

(1) Ibid., p. 10.

(2) Voir, par exemple, ibid., p. 208.

(3) Poésies complètes, p. 392.

(4) Voir ibid., p. 420: L'espérance.

(5) Mélanges posthumes, p. 150.

(6) Poésies complètes, p. 357: Couchant d'hiver.

(7) Mélanges posthumes, p. 241: lettre du 9 janvier 1882.

Os de chatte, corps de lierre, chef-d'oeuvre vain! (1)

Tantôt Laforgue condamne "la petite Eve", la croyant ravie de son rôle, tantôt il l'absout, reconnaissant qu'elle n'est que l'innocent outil de la volonté, et son cri de bataille: "Célibat, célibat, tout n'est que célibat" (2) ne l'a pas empêché, dans la réalité, de désirer ardemment l'amour.

Ce n'est pas seulement l'amour qui est un leurre; tout dans la vie est illusion, tout n'est qu'un rêve, enchaîné aux beaux voiles de la sainte Maïa (3). La vie est un songe et la terre est une simple légende, "contée au Possible par l'Idéal" (4). Laforgue a adopté l'idéalisme schopenhauérien et la métaphysique bouddhiste, qui, elle aussi, est fondée sur le principe de l'illusion où l'homme est condamné à vivre, ses seuls moyens de connaissance étant ses sens, qui ne sont capables de saisir qu'une réalité relative et contingente.

Dans son étude sur 'L'Art moderne en Allemagne', Laforgue dira que les Allemands, peu doués pour les arts optiques, sont les auteurs des "Védas du Nord" (5) grâce à leur "vaste génie méditatif et prolifique" (6), à leurs "interminables rêveries cosmogoniques, panthéistes, inconscientes", à leurs "confusions voluptueuses du moi et du non-moi", se résorbant à la fin en "une sorte de Brahma protestant" (7). Le bouddhisme, comme les systèmes idéalistes germaniques, a exercé sur Laforgue, comme sur son ami Paul Bourget ainsi que chez Jean Lahor, une étrange séduction. Nous avons déjà vu qu'après avoir perdu la foi Laforgue joua à l'ascète, au "petit

(1) Poésies complètes, p. 41: Complainte des voix sous le figuier bouddhique.

(2) Ibid., p. 221.

(3) Voir ibid., p. 338: Marche funèbre pour la mort de la terre.

(4) Ibid., p. 222: Dimanches.

(5) Mélanges posthumes, p. 209.

(6) Ibid., p. 213.

(7) Ibid., p. 210.

Bouddha", pendant deux ans.

Convaincu de la vanité de tout, Laforgue, déjà dans des poèmes composés en 1879, aspire à se fondre dans le néant, dans "le repos divin" (1). Fatigué de vivre la "farce éphémère", d'être toujours suspendu au bord du gouffre et toujours asservi au vouloir-vivre, il désire le nirvâna, la négation de la chair et la résorption de son âme individuelle dans l'Absolu:

Et seul sur cette Terre à l'Instinct asservie
Je défiais l'Instinct avec un rire amer.

Il souffre de n'avoir pas encore l'âme assez pure. L'ascétisme est préférable à l'âpre bataille de la vie, enchaînée au vouloir-vivre; la chasteté est préférable aux "râles de l'immonde accouplement des brutes" (2).

Dans les premiers vers et surtout dans Les Complaintes les termes empruntés à la métaphysique et à la morale bouddhistes sont nombreux. Le poète se décrit dans la première pièce des Complaintes, adressée à Paul Bourget, comme un "brave bouddhiste" vivant dans un "temple d'ascète".

Chez Schopenhauer et chez les bouddhistes Laforgue a appris également la morale de la pitié universelle. Il veut souffrir non seulement pour lui mais pour toute l'humanité, puisque nous sommes tous les victimes de la même loi inexorable. Son coeur saignera "en démente" pour tous les hommes de la terre pour qui il "déborde d'amour" (3). Il se sent lié par une sympathie profonde à tous ceux qui ont "sangloté" sur "l'énigme atroce" de la vie, que ce soit Bouddha ou Jésus ou encore les inconnus qui ont saigné en silence (4). Il faut se résigner à ne jamais résoudre "l'universel Pourquoi" et aimer: voilà la seule morale acceptable au

(1) Poésies complètes, p. 396.

(2) Ibid., p. 337: Pour le livre d'amour.

(3) Ibid., p. 359: Hypertrophie.

(4) Ibid., pp. 339-340: Marche funèbre pour la mort de la terre.

sage (1).

Quant à l'idéalisme, il est fondamental non seulement à la vision du monde de Laforgue mais aussi et même surtout à son esthétique et à sa critique d'art. Comme les poètes symbolistes que nous étudierons dans le prochain chapitre, Laforgue ne croit pas à la réalité du monde matériel. Tout homme a sa vision propre du monde, laquelle, à son tour, est un clavier perpétuellement changeant. Tout homme, selon le moment où il vit, selon son milieu, selon sa race et sa condition sociale, selon son niveau d'évolution individuelle aussi, est "un certain clavier sur lequel le monde extérieur joue d'une certaine façon". Or, il n'y a pas au monde deux claviers identiques, et pourtant "tous les claviers sont légitimes" (2). Chaque sensibilité, dit Laforgue, citant Paul Bourget, a "son mirage personnel de l'univers" (3); et c'est grâce à ce principe idéaliste qu'il explique, un peu à la manière dont le fera quelques années plus tard Remy de Gourmont (4), toute la variété des oeuvres d'art. Puisque tous les claviers sont valables, le seul critère dont dispose le critique, c'est la nouveauté (5).

La pensée humaine n'est qu'une succession d'oeuvres et d'idéaux à l'état de phénomènes en concurrence; elle reflète ainsi l'évolution de la Loi universelle et unique (6). L'âme du génie - nous sentons ici l'influence de Mallarmé, pour qui Laforgue professait la plus grande admiration - est l'écran sur lequel se projette l'Absolu. Le génie est le "prêtre immédiat de l'Inconscient", c'est-à-dire, de cette Loi universelle et unique: "il variationne sur la création en avant vers la conscience" (7). Le but de l'art, c'est ainsi "l'épuration du miroir où se

(1) Ibid., p. 427: Résignation.

(2) Mélanges posthumes, p. 141.

(3) Ibid., p. 156.

(4) Voir infra, p. 444.

(5) Voir Mélanges posthumes, p. 177.

(6) Voir ibid., p. 201.

(7) Ibid., p. 179.

cherche l'Inconscient" (1). Laforgue croyait même, comme Mallarmé et les symbolistes, que le seul art qui confine à la Loi jusqu'à s'y confondre, c'est la musique (2).

Cet idéalisme est fondamental à l'évolution de la poésie lafor-
guienne. Les premiers poèmes sont trop philosophiques. Ils pourraient être transcrits presque tels quels en prose. L'auteur était, à l'époque, trop féru de systèmes métaphysiques, sur lesquels il voulait fonder son esthétique. Sa culture philosophique, dès l'âge de vingt ans, était considérable, mais il n'avait pas encore assimilé les grands systèmes qu'il fera siens. Le ton est trop grandiloquent. A dix-neuf ans Laforgue rêvait d'être un prophète et d'aller prêcher le renoncement dans le monde (3). Ensuite sa pensée atteint une plus grande maturité et il "s'emballe moins aisément" (4); il devient plus posé, plus réfléchi, et il comprend combien cette éloquence et cette solennité étaient vaines et puériles. Faire de l'éloquence lui semble désormais de mauvais goût, et il se rend compte que lorsque l'on veut démontrer quelque chose, on se sert de la prose. En 1884 il écrit à sa soeur:

... j'ai abandonné mon idéal de la rue
Berthollet, mes poèmes philosophiques.
Je trouve stupide de faire la grosse
voix et de jouer de l'éloquence (5).

C'est pour cette raison que Laforgue n'a jamais publié Le Sanglot de la Terre.

Le poète abandonne donc les vastes fresques cosmiques; du "boud-
dhiste tragique" qu'il était il devient "bouddhiste dilettante" (6),

(1) Ibid., p. 205.

(2) Voir ibid., p. 208. Voir aussi Poésies complètes, p. 359 (Hyper-trophie) où Laforgue parle des "musiques infinies" des astres.

(3) Voir Mélanges posthumes, p. 280: lettre, déjà citée, de 1882 à Mme xxx.

(4) Voir ibid., p. 315: lettre de 1884 à sa soeur.

(5) Ibid., pp. 314-315.

(6) Lettre, déjà citée, de septembre 1882 à Gustave Kahn, Lettres à un Ami, op.cit., p. 41.

"virtuose, guitariste" (1). Mais Laforgue n'est pas dilettante au sens habituel du terme; il l'est parce qu'il est arrivé à la conclusion que cela ne sert à rien de prendre la vie au tragique. Il vaut mieux se résigner au relatif et regarder passer le "Carnaval de la vie" (2), tout en espérant accéder par moments, grâce à l'art, à l'Absolu, car l'Absolu se manifeste - nous retrouverons cette idée dans l'esthétique idéaliste de Mallarmé et des symbolistes - même dans l'objet le plus banal et le plus éphémère. C'est là l'idéal, le principe qui inspirera désormais les poèmes de Laforgue. Les objets, les événements les plus terre à terre ont une dimension cosmique et universellement valable. Alors que Jean Lahor n'a jamais réellement dépassé le stade de la philosophie dans ses vers, Laforgue, après avoir séjourné dans le cosmique dans ses premiers poèmes, devient un vrai poète. Sa vision du monde ne change pas: elle reste essentiellement pessimiste; seul le style évolue: "l'envie de pousser des cris sublimes" lui a passé (3). Ses lectures philosophiques ont contribué à la formation d'une vision personnelle des choses et du monde; désormais le poète exprimera cette vision par des moyens plus proprement poétiques et originaux.

Nous nous sommes arrêté assez longuement sur le cas de Laforgue, parce que son oeuvre nous a paru justement l'expression poétique la plus radicale et la plus réussie aussi du pessimisme en France. En outre, les causes du pessimisme que nous avons déjà analysées sont illustrées par la vie et par l'oeuvre de Laforgue. Nous avons vu qu'il perdit très jeune la foi. Il était atteint également de cette maladie de l'analyse qui a détraqué tant de cerveaux et paralysé tant de volontés; il le reconnaît lui-même: "Moi si analyste, d'une âme si myope" (4).

(1) Mélanges posthumes, p. 279: lettre, déjà citée, à Mme xxx.

(2) Ibid., p. 274: lettre à Mme xxx.

(3) Voir ibid., p. 279.

(4) Ibid., p. 40.

Il sait que la civilisation moderne contre nature détruit notre équilibre (1). L'homme moderne pense trop pour pouvoir aimer: "Nos diletantes spleenétiques d'aujourd'hui sont femmes en amour"; et Laforgue reconnaît que leur conduite en amour est inspirée par le "besoin littéraire d'avoir une passion" (2). Mais il n'y a rien de commun, à notre avis, entre la tristesse factice et mondaine des décadents, avec qui cependant Laforgue a quelques rapports, et le pessimisme du jeune poète. La solitude et la misère de ses vingt ans, l'isolement et l'ennui des années passées en Allemagne ont certainement contribué à renforcer ce pessimisme qui semblait pourtant inné chez lui; et il est aisé de voir pourquoi la pensée de Schopenhauer et le bouddhisme l'ont tant séduit. Sa mélancolie naturelle évoluée, sous leur égide, vers un véritable pessimisme philosophique d'une incontestable sincérité.

On se demandera peut-être pourquoi nous avons choisi d'inclure Laforgue dans notre étude du pessimisme dans la littérature française plutôt que dans notre étude de la poésie symboliste et de son esthétique idéaliste. C'est que le pessimisme, plutôt que les doctrines idéalistes et musicales, qui sont certes présentes chez Laforgue et dont se sont préoccupés les symbolistes, nous a semblé la note dominante du clavier laforguien.

Il y a bien des écrivains encore - Mme Ackermann, Sully-Prudhomme, Pierre Loti, pour n'en citer que quelques exemples bien connus, qui rentrent dans le courant pessimiste, mais la liste aurait été trop longue. Nous avons donc choisi de nous borner à ceux dont le pessimisme se rattache le plus au nom de Schopenhauer, dont l'ombre est présente dans presque toutes les manifestations littéraires de cette époque en France.

(1) Voir ibid., p. 154.

(2) Ibid., p. 51.

Mais ayant examiné ces auteurs qui ont connu Schopenhauer surtout comme le grand prêtre du pessimisme, nous allons à présent aborder des auteurs français qui ont vu en lui autre chose et qui se sont inspirés d'autres aspects moins sombres de sa pensée. Car l'influence de Schopenhauer s'est exercée essentiellement, nous semble-t-il, à trois niveaux en France. Nous avons déjà traité du niveau le plus bas dans notre étude du schopenhauérisme devenu un pur snobisme, du pessimisme "à la mode"; nous venons aussi de voir ce que l'on pourrait appeler l'influence thématique, c'est-à-dire la trace, dans le roman et dans la poésie de la fin du dix-neuvième siècle, de certains thèmes empruntés à Schopenhauer; désormais nous allons nous consacrer au troisième niveau d'influence, celui que nous pourrions considérer comme le niveau le plus proprement philosophique, en examinant l'empreinte laissée par Schopenhauer sur les théories esthétiques des écrivains français et notamment des poètes symbolistes.